فكرة الألوهية

فى

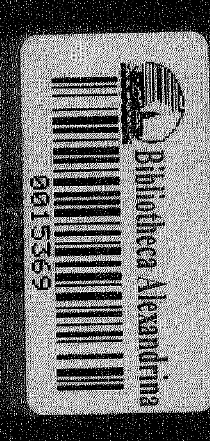
فلسفة باركلى

الدكتورة
فريال حسن خليفة
كلية التربية - جامعة عين شمس

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

مكتبة الجندى
٥١ سوق أم الغلام . ميدان الحسين
ت : ٥٩٠١٥١٨

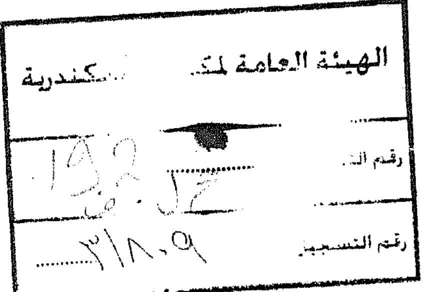


فكرة الألوهية

فى

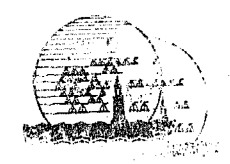
فلسفة باركلى

الدكتورة
فريال حسن خليفة
كلية التربية - جامعة عين شمس



الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م



مكتبة الجندى
٥١ سوق ام الغلام . ميدان الحسين
ت : ٥٩٠١٥١٨

تصدير

تعتبر فكرة الألوهية ، الفكرة المركزية فى فلسفة جورج بركلى ، الفيلسوف الإنجليزى الذى عاش فى القرن السابع عشر (١٦٨٥ - ١٧٥٣) عصر العلم والعقل . ولكن بركلى كان صاحب نزعة لاهوتية متشددة ، فهو يرد كل فاعلية فى الكون والإنسان إلى الله . وإذا كان إله أرسطو هو محرك لا يتحرك لأنه صورة خالصة ، إذا كان إله ديكارت قد خلق المادة والحركة فى العالم فى دفعة واحدة ، فإن إله بركلى هو العلة الوحيدة الفاعلة فى العالم والإنسان وبركلى هو صاحب مذهب اللامادية الذى ينكر وجود الجوهر المادى ، لأنه يرى أن الإعتراف بالمادةى يقودنا بالضرورة إلى المادية والإلحاد . وتلك فكرة مغالى فيها، لأن القول بالجوهر المادى عند ديكارت وغيرة من الفلاسفة لم يكن باعثًا للقول بالمادية أو الإلحاد .

ولقد أراد بركلى أن يجعل ظواهر العالم الطبيعى مجرد ظواهر عقلية. وتحول الواقع عنده إلى عقول وأفكار والمعرفة هى من فعل إلهى يطبع الأفكار فى العقول الإنسانية ومعرفتها بالأفكار هى معرفة الأفكار فى حقيقتها.

إننا لا نجد مثل هذة الفلسفة المغرقة فى المثالية ولا حتى عند مالبرانش الذى جعل معرفة الأفكار رؤية للأفكار فى الله .

ونحن نتساءل من أين يأتى الخطأ إذا كانت كل فاعلية ترد إلى الله فى هذه الفلسفة ؟

كذلك يرفض بركلى مبدأ التجريد لأن الإحساسات هى والإدراكات الحسية أفكار طبعها الله فى عقولنا .

ولقد اعتقد بركلى أننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بعقولنا ، ولكن عن طريق الوحى والإيمان والعقيدة وهو إيمان قلبى ولا يرقى إلى أية درجة من المعرفة العقلية .

مثل هذه القضايا ناقشتها الباحثة فى رسالة الماجستير التى تقدمت بها إلى كلية الآداب جامعة عين شمس وهى دراسة جادة تناولت فيها هذه الجوانب المختلفة فى فلسفة بركلى وهذا الكتاب يعتبر إضافة جديدة إلى المكتبة العربية . ولقد بذلت الباحثة جهودًا كبيرة فى الاطلاع على المصادر الاصلية والمراجع الأجنبية والعربية وكانت ترجمتها صحيحة ودقيقة واسلوبها واضح ولقد أكدت بعد ذلك الدكتور فريال حسن مكانتها فى مجال البحوث الفلسفية ونرجو لها فى مسيرتها دوام التوفيق والتقدم .

أ . د / نازلى اسماعيل حسين
كلية الآداب / جامعة عين شمس
والمشرفة على الرسالة
فبراير / ١٩٩٣

مقدمة

بتعدد المذاهب الفلسفية تتعدد الغايات والأهداف لأن نسقا بلا هدف معناه نسق بلا مشكلات ، أى أنه ليس شيئا على الإطلاق ، وقد حدد باركلى الغاية من فلسفته قائلا : « إن الهدف الأساسى من أعمالى هو النظر فى الله وفى واجبنا ، وسأعتبر كل اعمال عقيمة وبلا جدوى إذا لم أستطع أن ألهم قرائى بالمعنى الدينى عن وجود الله »[١].

والنظر عند باركلى يخالف نظر الفلاسفة ورجال الدين وخلافه يُرَد إلى تسليم كلاهما بوجود المادة واستقلالية العالم عن العقل .

ويرى باركلى أن هذين الأمرين هما الداء الذى أصاب المجتمع فى كل أبعاده والمسئول الأول عن التدهور الروحى والأخلاقى بفعل تأثير الدراسات السائدة من خلال هوبز واسبينوزا ولوك ونيوتن وشافتسبرى ... الخ ، تلك الدراسات التى تعتبر ذات شأن كبير فى تأثيرها على الدولة والدين والسلوك ، حيث كانت أفكارهم هى البيئة الخصبة لنزعات الشك والإلحاد التى تفشت فى المجتمع ، ولا قضاء على هذين الأمرين إلا بهدم الأساس الذى قامت عليه تلك الفلسفات التى كانت نتيجتها الحتمية هى هذه الأزمة، ذلك لأن التسليم بالأساس المادى للمعرفة والوجود لهو أمر حاسم بالضرورة فى التأثير على العقيدة الدينية ومن ثم أصبح لا سبيل أمام باركلى سوى تقويض هذا

---

(١) Berkeley . Atreatise Concerning The Principles of Human Knowledge , Ed . , A . Aluce and . T . E . Jessap , Published by T . Nel Son and Sons Ltd New york , London, 1964 , S . 156 , P . 113 .

الأساس، « ومتى استبعد حجر الزاوية هذا فقد انهار البناء كله »[١].

وبذلك صارت المشكلة الأساسية عند باركلى هى إنكار وجود المادة واستقلالية العالم عن العقل حتى تسترد الألوهية دورها ومكانتها فى الطبيعة والمجتمع بل والإنسان ، ولا يكون ثمت وجود أو فاعلية لجوهر آخر عدا الروح .

لهذا ولكى ينكر باركلى وجود المادة يبدأ بتحليل معنى كلمة « الوجود » حتى لا يكون استخدامنا للألفاظ استخداما عشوائيا نسلم فيه بمفاهيم وتصورات زائفة كالوجود المطلق أو الوجود المجرد ، ومن ثم يرى « أن الشيء الأساسى الذى يجب أن نعمله هو أن نزيل الغموض والستار عن الكلمات التى تسبب الجهل والتشوش والتى تدمر المدرسيين والرياضيين والمشرعين واللاهوتيين »[٢].

وعلى هذا يضع باركلى تعريفا لمعنى كلمة الوجود يقول فيه : إن الوجود هو إما مدرَك أو مدرِك »[٣] والمدرَك هو الأفكار والمدرِك هو العقل ، وخلاف ذلك وهم لأن الكلمة المجردة للوجود كلمة جوفاء لا معنى لها .

وهنا تبدأ أول اللمحات المنهجية عند باركلى فى هجومه على مبدأ التجريد حيث يرى أن كل فكرة فى العقل هى فكرة جزئية محسوسة وأن العقل ليس لديه القدرة على تشكيل أية أفكار مجردة أو معانى عن الأشياء، والفكرة الجزئية عند باركلى تعتبر كلية أو عامة من حيث أنها

---

(١) Ibid. S. 92, P. 81.

(٢) Berkeley, Philosophical Commentaries, Ed. by Aluce. T. E Jessap, London, New York 1948 S. 642 p. 78.

(٣) Ibid, S. 429, p. 53.

تمثل أفكارا جزئية متعددة يجمع بينها نوع من التشابه وهى بهذا المعنى تعتبر فكرة عامة أو كلية .

وتلك الفكرة العامة هى موضوع بحث العلوم طبيعية كانت أو رياضية، ولكن من العبث أن نقول : إن لدينا فكرة عن العلاقات بين الأشياء أو الروح أو الثالوث، لأن هذه الأشياء تجاوز إمكانات العقل البشرى وهى ليست موضوعا لبحث العقل .

لذلك يعتبر باركلى مبدأ التجريد من المبادئ الزائفة وهو أساس كل المجادلات فى العلم حيث يقود العلماء للبحث عن طبيعة أشياء توهموا وجودها خلف الفروض التى يستخدمونها فى تفسير وفهم ظواهر الطبيعة فقد توهموا أن تلك الفروض كالقوة والجاذبية . . الخ تعبر عن كيانات واقعية موجودة كامنة فى الأشياء كما أثار مبدأ التجريد أيضا الكثير من المجادلات فى اللاهوت والعقيدة حيث توهم البعض من الفلاسفة أن لديهم أفكارا مجردة عن الروح والألوهية كما اعتبروا أيضا مبادىء العقيدة أفكارا مجردة فاخضعوها للتأويل والتفسير والتعقل، وكانت نتيجة هذا المنطق أن ساد التشكك فى العقيدة وانتشر الدين الطبيعى .

لذلك يعتبر باركلى أن اليقين الذى نسلم من خلاله بالعقيدة ليس هو يقين النفى والإثبات بل هو الاحتمال واليقين العملى ، أما يقين النفى والإثبات إنما هو يخص الإدراك المباشر أى الإدراك الحسى ومن ثم هو يقين الوجود المدرَك .

ويقصد بالوجود المدرَك الأفكار المدركة مباشرة بالحس أى الأشياء المحسوسة ، لذلك نجد أن الفكرة عند باركلى ليست صورة أو نسخة أو تخيلا لموضوع خارجى كما يرى لوك بل هى الموضوع ذاته ، هى الأنهار، المنازل ، الأشجار . . الخ هى تلك الموضوعات المحسوسة التى

نراها ونشعر بها وكل موضوع محسوس هو مجموعة من الأفكار أو الكيفيات المحسوسة كاللون والامتداد والشكل والحجم والطعم والصلابة.. الخ ، وجميع تلك الكيفيات ثانوية كانت أو أولية هى أفكار مدركة مباشرة فى الحس ولا وجود لها بمعزل عن العقل ، ذلك أن أى شىء محسوس « يجب أن يكون مدرك مباشرة بواسطة البصر أو اللمس وفى الوقت ذاته ليس له وجود فى الطبيعة ذلك أن الوجود المتحقق للموجود غير المفكر قائم فى الإدراك»[١].

ومن ثم تصبح كلمة الوجود كلمة جوفاء إذا كان المقصود بها وجود شىء مستقل عن العقل لأننا يمتنع علينا أن نتصور وجود أى شىء يكون وجوده غير مدرك أو غير قائم فى الإدراك .

وعن هذا المبدأ يقول باركلى : « ليس هناك دليل من أى نوع سواء كان يقينيًا أو احتماليا أو قبليا أو بعديا من الفن أو العلم من الحواس أو العقل يمكن أن ينهض مضادا هذا المبدأ »[٢] لذلك يرى باركلى أن الأفكار المدركة مباشرة عن طريق الحس هى الأشياء الواقعية ولا وجود لها بمعزل عن العقل ، ومن ثم يتخذ من هذا المبدأ بل من الذاتية سبيلا لإنكار وجود المادة ، والنتيجة اللازمة عن هذا المبدأ كما يقول جون ويلد ليس سوى « الأنا وحدية Solipsism »[٣] فهى النتيجة الضرورية لمبدأ الوجود إدراك . ولكن إذا كانت الفكرة المحورية فى مذهب الأنا وحدية هو أن الأنا لا يدرك سوى تصوراته إلا أننا بالنسبة « للأنا المتناهى » عند باركلى نجد أن الأفكار ليست تصوراته بل

---

(١) Berkeley , The principles , S . 88 , P . 79 .

(٢) Berkeley , Philosophical Commetaries , S . 380 P . 46 .

(٣) J . Wild , George Berkeley , New york 1962 P . 35 .

هى معطاة له بواسطة العقل الإلهى فهو الذى يثير الأفكار فى عقولنا ولكن هذا لا ينفى فكرة الأنا وحدية لأن الأفكار تنتقل بين العقول بإرادة الله ولكنها لا تستقل إطلاقاا عن العقل، الأمر الذى يجعل كل « أنا » عالم مغلق مستقل بذاته يدبره الله ويسيره .

ومن ثم فإن المغزى والمضمون الحقيقى لفكرة الأنا وحدية فى فلسفة باركلى لا يخص إلا « الأنا المطلق » أى الذات الإلهية ، حيث العالم عالمه، وحركة العالم ترتبط بإرادته ، وفكرة « الأنا المطلق » هى فكرة ذات بعد سياسى دينى، يُرد إلى رفض باركلى لحركات وتطورات العصر سواء فى الجوانب السياسية والاجتماعية أو الفكرية وهو يريد أن يحد من حركة هذا التطور لأنها لا تسير فى المسار الروحى والدينى. وبهذا يربط باركلى وجود الكون وحركته بالعقل والإرادة الإلهية. ومن ثم يجب على الإنسان الخضوع والرضى لأن إرادة التغيير التى تحقق خير البشرية هى إرادة الأنا المطلق هى إرادة صانع هذا العالم ومسيره . ومن ثم فافكارنا وعالمنا معلول لفاعلية وإرادة العقل الإلهى. لهذا ولكى يحدد باركلى قيمة العقل الإنسانى والإرادة الإنسانية يجعل إدراكنا للأشياء رهنا بالإرادة الإلهية وذلك بهدف أن ينفى أية فاعلية يمكن أن توجد إلى جانب فاعلية الذات الإلهية .

ومن ثم ينكر باركلى وجود المادة والعلية الطبيعية ويجعل الأفكار أشياء سلبية منفصلة لا تقوم بمعزل عن العقل لأن المحافظة على الألوهية والحياة الروحية تقتضى بالضرورة أن لا يكون ثمة وجود لعلة فعالة ثابتة تسير وجود الكون أو تحكم حركته عدا إرادة الله .

وعلى هذا فاللامادية هى المنهج الوحيد الذى يبرر لباركلى إنكار وجود المادة واستقلالية العالم عن العقل ومن ثم يقول باركلى : « إننى

لست مندهشا لقدرتى على اكتشاف هذه الحقيقة المدهشة بل إن ما يدهشنى هو غبائى وتقصيرى فى اكتشافها من قبل »[١] ولكن إذا كانت اللامادية سبيلا آمنا لإنكار المادة ، إلا أننا ليس لدينا من دليل على وجود الله سوى تلك الأفكار المحسوسة التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا، ذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف وجود الروح إلا عن طريق الأفكار المثارة فينا بما فيها من ثبات وتناسق وترابط بديع يؤكد وجود علة عاقلة مبدعة هى أساس كل ما هو موجود ولكنها علة غير مرئية . ذلك لأن الله ليس موضوعا للإدراك المباشر ويستحيل أن يكون كذلك وليس لدينا أية فكرة عن الله أو أى روح أخرى، ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف، ذلك أن ثمة منهج آخر هو « التأمل والتفكير » وهو المنهج الذى يقترحه باركلى لمعالجة موضوع الأرواح المتناهية والله. . . ويعتبر باركلى أن المعرفة الحسية شرط ضرورى لتبدأ منه النفس الإنسانية فى التفكير وإعلاء قدراتها ولذلك « من الحماقة أن نزدرى الحواس، وإذا لم تكن الحواس موجودة فإن العقل لن يكون لديه أية معرفة أو فكر على الإطلاق ، بل من العبث أن يقال : إن أفكار التأمل والتفكير والأفعال الروحية يمكن أن تكون سابقة للأفكار النابعة من الحواس »[٢].

ذلك أننى عن طريق التأمل فى ذاتى وإعلاء قدراتها من التفكير فى الأشياء المحسوسة إلى التفكير فى عملياتها كالتخيل والتذكر والإرادة نقول : إن لدينا معنى notion عن عقلى وفاعليته وأفعاله بالنسبة للأفكار، والمعنى ليس معرفة بحقيقة الروح أو طبيعة وجودها بل هو

---

(١) Ibid, S . 279 , P . 34 .

(٢) Ibid, S . 539 , P . 67 .

مجرد فهم معنى الكلمة دون نفى أو إثبات ، فنقول : إن الروح كائن يفكر ويدرك ويريد ويخالف أى شىء محسوس .

ولما كان الله روحا مطلقا كان المعنى الذى لدينا عن الله ناقصا للغاية لأنه معنى نطلقه على الله بالتماثل مع المعنى الذى عندى عن نفسى مع اعتبار الفارق. ذلك أن العقل البشرى مهما كان شأنه يستحيل عليه معرفة الألوهية أو حتى معرفة طبيعة أرواحنا المتناهية .

وبهذا نقول : إن فلسفة باركلى تؤدى إلى التسليم بوجود الله دون القدرة على معرفة الله أو الأتصال به، ولم تكن تلك النتيجة عند باركلى محض صدفة بل هى عن قصد وغاية، لأنه لو كانت المعانى حدوس عقلية كاملة عن الله لقدم باركلى بفلسفته دعامة ومذهبا جديدا للدين الطبيعى . غير أن باركلى ليس لاهوتيا فقط ولكنه رجل دين فى المقام الأول يريد حماية العقيدة وأن يكون لها دور فى المجتمع وحياة الإنسان بكل أبعادها .

وعلى هذا فقد تحددت أهداف تلك الدراسة فى أمرين :

الأول : هو الكشف عن دور ومكانة فكرة الألوهية فى فلسفة باركلى ونظرا لتعدد أبعاد فلسفته فقد اختص هذا الهدف بالجزء الأكبر من البحث وهو يبدأ بالفصل الثالث وقد حاولت أن أوضح كيف يكون الله هو المحور أو الشرط الأساسى للوجود ، وحيث لا وجود لشىء بمعزل عن العقل، كان الفصل الرابع لإنكار الجوهر المادى أو المادة وقد عالجنا فى هذا الفصل قضية الإدراك المباشر وغير المباشر ثم التصورات المختلفة لوجود المادة . وانتهينا إلى استحالة تصور وجود شىء لا يقوم وجوده فى العقل وبذلك كانت النقلة إلى الفصل الخامس حيث ناقشنا مبدأ التجريد والأفكار المجردة وأوضحنا لماذا يرى باركلى أن كل فكرة

مجردة فكرة متناقضة. كما ناقشنا علاقة الأفكار باللغة، ولما كانت المجردات أساس العلم ناقشنا أصول الرياضيات والزمان والمكان أما عن أصول العلم الطبيعى فقد خصصنا لها الفصل السادس حيث عالجنا قضية العلية والإرادة الإلهية فى مستويات ثلاثة : الطبيعة - المجتمع والإنسان . وأوضحنا كيف يسلب باركلى كل اشكال الوجود الطبيعى والاجتماعى والإنسانى من صفات الفاعلية والعلية حتى يكون الله وحده هو العلة الفاعلة فى الكون .

الهدف الثانى : هو تحديد رؤية باركلى لله ثم الكشف عن الأهداف والأغراض المختلفة التى تكمن خلف تلك الرؤية ومقارنتها بأهداف كنط ورؤيته فى وجود الله ومعرفته، لذلك اختص الفصل السابع برؤية باركلى فى وجود الله ومعرفته، والفصل الثامن قسمته ثلاثة أجزاء : الأول : تحديد رؤية كنط لوجود الله ومعرفته ثم فى الجزء الثانى : حددت الأهداف من تلك الرؤية ، وفى الجزء الثالث : حددت أهداف رؤية باركلى .

وبعد ذلك حاولت فى الخاتمة أن أبين فى إيجاز إلى أى مدى كانت فلسف باركلى وتصوره للعقيدة دعامة وحماية للدين والحياة الروحية .

الفصل الأول

حياة باركلى ومصنفاته وأهميته فى تاريخ الفكر الفلسفى

الفصل الأول

حياة باركلى ومصنفاته وأهميته فى تاريخ الفكر الفلسفى

شهد اليوم الثانى عشر من مارس عام ١٦٨٥ مولد جورج باركلى فى قرية كيليرين kilerne باقليم كيلكينى Kilkenny فى أيرلندا فى أسرة إنجليزية الأصل متواضعة الحال بروتستانتية المذهب، عانت تلك الأسرة من « ولائها لتشارلز الأول* Charles I الأمر الذى أجبر باركلى الجد - خاصة بعد إعادة الملكية** إلى إنجلترا - على التوجه إلى أيرلندا(١)، وهناك مكث وليم باركلى حيث أنجب ستة أطفال وكان جورج الابن الأكبر فى تلك الأسرة المتواضعة الحال .

وعلى بعد ميلين من مدينة توماس Thumas-twon يقضى باركلى أيام الطفولة ثم مرحلة الشباب ، والجدير بالذكر أن جورج باركلى كان صاحب عقلية نقدية من عمر الثامنة وكان مما يجذب انتباهه اختلاف

---

* تشارلز الأول هو ملك انجلترا ١٦٢٥ - ١٦٤٩ وكانت سياسته امتدادا لسياسة جيمس الأول والده حيث التمسك بنظرية الحق الإلهى ومن ثم كانت النتيجة هى الصراع بين الملك والبرلمان الأمر الذى أدى بإنجلترا إلى حرب أهلية انتهت فى صالح الطبقة الوسطى وعلى رأسها اوليفر كروميل Oliver Cromwell ، ويعلن إنجلترا كومنولث ودولة حرة . وعندما رفض البرلمان إجراء انتخابات جديدة، أغلق كروميل البرلمان وصارت حكومة إنجلترا هى الجيش وعلى رأسه كروميل .

** عادت الملكية إلى إنجلترا بعد موت كروميل حيث كان ابنه ضعيفا فأجبره البرلمان على الاستقالة ومن ثم اعتلى تشارلز الثانى عرش إنجلترا ١٦٦٠ - ١٦٨٥ .

(١) A . A . Luce, The life of George Berkeley, T . Nalson and Son Ltd , London , Paris, New york 1949 P . 22 .

شكل الأشياء وأحجامها عند رؤيتها من مسافات مختلفة[1] وكان لهذه العقلية النقدية ملامح واضحه وأثبت قدرة غير عاديه فى اثناء دراسته المدرسية سنة ١٦٩٦ ، وفى الحادى والعشرين من مارس عام ١٧٠٠ دخل باركلى كلية الثالوث Trinity College فى جامعة دبلن حيث كان هناك اهتمام كبير بدراسة مؤلفات لوك إلى جانب مؤلفات ديكارت ونيوتن، وقد انتشرت الدراسات النقدية لفلسفة لوك على يد وليم مولينكس William Molyneux ، الأمر الذى جعل المناخ العلمى مهيأ ليساعد على خلق وبلورة أفكار باركلى.

وقد حصل باركلى على درجة الليسانس فى عام ١٧٠٤ حيث درس الرياضيات والمنطق والفلسفة واللغات . واهتمام باركلى بدراسة أكثر من لغة جعله صاحب عقلية موسوعية وقدرة خلاقة فى الفكر، وفى عام ١٧٠٧ عين باركلى بالجامعة حيث حصل على درجة الماجستير ، وفى نفس العام نشر رسالتين: الأولى فى الحساب Arithmeica والثانية فى الرياضات Miscellanea Mathematica، وفيما بين عامى ١٧٠٧، ١٧٠٨ كتب باركلى كتاب الجماهير Commonplace Book وظل هذا الكتاب مختفيا بين مخطوطات المتحف البريطانى حتى اكتشفه فريزر Fraser ونشره عام ١٨٧١ ، ويعتبر هذا الكتاب هو الهيكل المبدئى للامادية ، وفى القرن العشرين أعاد لوس Luce نشره تحت عنوان تعليقات فلسفية Philosophical Commentaries وما أن يأتى عام ١٧٠٩ حتى يصبح جورج باركلى قسيسا وهو نفس العام الذى نشر فيه كتابه محاولة نحو نظرية جديدة للرؤية

(١) Ibid, P . 29 .

Essay towards a new theory of vision وهو تمهيد ضرورى لكتاب المبادئ ، بل للامادية بشكل عام ، من حيث إنه يعلن فى هذا الكتاب أن لا المسافة ولا الأشياء القائمة على مسافة يمكن إدراكها بواسطة البصر ، ذلك أن لكل حاسة من الحواس موضوعها الملائم والخاص ، ومن ثم ليس هناك صفات مشتركة أو احساسات مشتركة لكل الحواس . وبهذا ينفى باركلى موضوعية الصفات الأولية واستقلالها عن الذات وبذلك ينتفى وجود الجوهر المادى واستقلالية العالم عن العقل .

كما نشر باركلى فى عام ١٧١٠ الكتاب الذى يعتبر صلب المذهب عنده هو رسالة فى مبادئ المعرفة الإنسانية Treatise concerning The principles of human knowledge، ومبدأ المذهب عنده « الوجود إدراك » واستنادا إلى هذا المبدأ يجعل باركلى حقيقة وجود كل ما فى الكون من أشياء ترد إلى كونها أفكارا قائمة فى العقل الإلهى، ومن ثم فإن العقل هو أساس الوجود، وإنكار المادة لازم حيث لا وجود إلا فى العقل .

وفى عام ١٧١٢ ظهر كتاب الخضوع السلبى Passive Obedience وهو تجسيد اللامادية فى الجانب السياسى والأخلاقى ذلك أن اللامادية تسعى لتثبيت نظام الوجود ، والسلطة السياسية هى جزء من هذا النظام وعلى ذلك فإن الخضوع السلبى هو التزام مطلق لأن من يقاوم السلطة المدنية السامية إنما يقاوم الأمر الإلهى الذى هو قانون المجتمع وقانون الأخلاق .

وفى يناير عام ١٧١٣ تبدأ أولى رحلات باركلى وكانت إلى إنجلترا والجدير بالذكر أن المناخ السياسى والفكرى فى إنجلترا فى ذلك الحين

كان يحركه اتجاهات أساسيان هما : اتجاه حزب المحافظين تورى Tory وفى رأيهم أن الملك صاحب قوة عليا ، وأن مستشاريه يجب أن يكونوا من اللوردات . . ولكن اتجاه الأحرار أو من يسمون حزب ويج Whige فى رأيهم أن يكون البرلمان أقوى من الملك وأن ناصحى الملك يجب أن يكونوا من الأحرار[١]. وفى هذا المناخ المتعدد الاتجاهات والمتسع لكل رأى أثار باركلى كثيرا من القضايا على صفحات الجرديان Guardian والمحور الأساسى لهذه القضايا هو الدين والأخلاق والمجتمع. وتلك القضايا موجهة أساسا ضد من يسمون أنفسهم فى ذلك الحين بالمفكرين الأحرار[٢]. كما كان عنف الخلاف وتعارض الأفكار دافعا قويا وراء المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس Three Dialogues between Hylas and Philonous الذى نشره فى إنجلترا عام ١٧١٣ ثم سافر إلى فرنسا وإيطاليا رحلة استغرقت عشرة أشهر، وفى فرنسا التقى باركلى بالأب مالبرانش فى نوفمبر سنة ١٧١٣ وناقش معه بعض المشكلات الفلسفية. وفى باريس عام ١٧١٤ علم بموت الملكة Anne ملكة انجلترا . وبموتها تولى الملك جورج الأول* وفى ذلك الحين كان حزب المحافظين بعيدا عن الحكم وكانت الأحوال السياسية غير مستقرة فى إنجلترا بسبب حركة التمرد التى كان يثيرها حزب المحافظين، لذلك نشر باركلى رسالة

---

(١) Rogers , Adams & Brown, story of nations, Holt Rinehort Winston 1968 . P . 276

(٢) A.A.Luce, The Life of Geoge Berkeley, Thomas Nelson and Sons Ltd, London, Paris and New York, 1949 P. 62 .

* جورج الأول اختاره البرلمان الإنجليزى بعد موت الملكةAnne وكان حاكما لا نوفر كما أنه كان بروتستنتى المذهب ، وفى عهده أصبحت الكلمة العليا لمجلس الوزراء وكان أغلبه من حزب الأحرار.

سياسية عام ١٧١٥ تحت عنوان نصيحة للمحافظين الذين أدوا القسم Advice to tories who have taken to Oaths ، وفى خطاب إلى صديقة بيرسيفل Percival يكشف باركلى عما يصبو إليه من هذه النصيحة « وهو أن يكون المحافظون اصدقاء حقيقيين للملك وهذا ما ينبغى أن يفعلوه حتى يضعوا حدا لمخاوفهم[١].

ثم واصل باركلى رحلاته بعد ذلك فى الدول الأوربية وبخاصة فرنسا وإيطاليا وصقلية وقد استغرقت خمس سنوات عاد بعدها إلى إنجلترا فى خريف سنة ١٧٢٠ . وفى العام التالى مباشرة نشر باركلى رسالة فى الحركة De Motu وهذه الرسالة تقدم بها باركلى إلى أكاديمية العلوم الملكية فى باريس فى إطار مسابقة ولكنها لم تحرز انتصارا وفى هذه الرسالة يناقش باركلى المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية عند نيوتن حيث يرفض باركلى العلية الطبيعية ولا علة غير الله ، ومن ثم فالعلية الطبيعية وهم ولا وجود لأى شيء فى الطبيعة يحتوى فى باطنه أية قوة أو علية طبيعية كما نشر باركلى فى نفس العام رسالة فى المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى

Essay towards preventing the ruin of great Britain

وبلا شك فإن كل هذا الإبداع الفكرى أو كما يقول لوس : إن الحياة الكاملة لرجل عظيم لا يمكن أن تبقى منغلقة فى إطار أكاديمى لذلك رأى باركلى أن واجبه تجاه الله وتجاه الإنسان وتجاه نفسه يقتضى منه بالضرورة أن يجد المكان الملائم لقدراته[٢] فتوجه إلى الكنيسة ثم بدأ يفكر فى مشروع برمودا Bermuda وكانت خطته تتضمن إنشاء جامعة

---

(١) A.A. Luce, The Life of George Berkeley P . 73.

(٢) A.A Luce, the life of George Bercley P . 81 .

لتعليم الهنود الحمر على أسس من القيم الدينية ونقلهم من حالة البربرية إلى حالة متحضرة وهذه الفكرة واجهت معارضة شديدة . ذلك لأن الثروة الأمريكية وليس الإنسان الأمريكى هى موضع الأمل البراق الذى يجذب أبناء القارة الأوربية فيكرسون لها كل جهدهم وتفكيرهم .

ومن ثم واجه مشروع باركلى معارضة شديدة تحت دعوى أن الهنود الحمر غير مهيئين للتربية العالية وإنما كل ما يجب أن يتعلموه هو التجارة والزراعة. ولكن عندما عرض باركلى مشروعه على الملك جورج الأول ، أوصى وزيره Robert Walpole بعرض المشروع على البرلمان، وبرغم المخاوف التى أثيرت حول هذا المشروع أخذ المشروع الموافقة .

وتهيأ باركلى للرحيل ، وكان قد تزوج من Anne الإبنة الكبرى لجون فورستر لما تتمتع به من صفات عقلية وتعاطف نحو الفكر . وعلى أرض العالم الجديد عام ١٧٢٩ فى جزيرة رود أيلاند Rhode IsIand قام باركلى بالوعظ فى كنيسة الثالوث ، وقد تجنب الخوض فى الموضوعات الجدلية كما طرح تمييزا بين الدين الطبيعى ودين الوحى، وتهدف هذه المحاضرة إلى السمو الروحى والأخلاقى[١]. ومكث باركلى بالجزيرة مدة عامين ينتظر ما وعدت به الحكومة البريطانية من أموال لدعم المشروع، ولكن الحكومة لم تنفذ ما وعدت به ذلك لأن خطة باركلى فى مشروع برمودا لم تأت تجسيدا لسياسة الحكومة البريطانية فى جعل التجارة والزراعة هى الاهتمام الأول . لذلك لم يكن أمام الوزيز روبرت بول اختيار سوى تدمير مشروع

---

(١) Ibid, p, 118 .

برمودا. وقد أدرك باركلى أن الحكومة لا تدرك ولا تعطى أهمية للمشروع الذى تصوره هو على أنه من الأهمية بمكان ذلك أن الله قد أرسله مبشرا إلى أمريكا وليس فقط إلى برمودا من أجل غرس الثقافة والدين المسيحى فى قلوب الأمريكيين . ولكن مجلس الوزراء كان يرى خلاف ذلك ، أى من الأفضل ترك الامريكيين على ديانتهم وثقافتهم ..

ومتى تكاثفت كل هذه الظروف مجتمعة عاد باركلى إلى لندن عام ١٧٣١ ومكث بها مدة عامين، نشر خلالهما كتابه السيفرون Alci phron عقب عودته إلى لندن، كما نشر عام ١٧٣٣ كتاب دفاع وتفسير نظرية الرؤية Theory to vision vindicated and explained ثم عاد إلى دبلن عام ١٧٣٤ وعين Bishop فى اسقفية كلوين Cloyne واستمر بها مدة تسعة عشر عاما كتب فيها كتابه المحلل Analyst وفى هذا الكتاب يناقش باركلى الموضوع والمبدأ والمنهج المأخوذ به عند علماء الرياضة، والنقد موجه أساسا إلى نيوتن وليبنتز حول فكرة اللامتناهيات أما فى عام ١٧٣٥ فقد نشر« دفاع عن الفكر الحر فى الرياضيات» Defence of Free thinking in Mathematics وفى عام ١٧٣٧ كتب' Querist ' كما أنه فى عام ١٧٣٨ وبعد حضوره اجتماع البرلمان من أجل بحث حركات الإلحاد التى انتشرت بين شباب ايرلندا بل انجلترا كلها . لذلك كتب باركلى مقاله فى جريدة دبلن سنة ١٧٣٨ تحت عنوان رسالة موجهة للحكام ورجال السلطة Discourse addressed to Magistrates and men authority... موضحا فيها أن الإلحاد ليس جريمة ضد الدين فقط بل

جريمة ضد الدولة، كما يرى باركلى أن الإلحاد ليس هو التجديف فقط بل هو ايضا سلسلة الدراسات المتعمدة ضد العظمة الإلهية . لذلك يدعو باركلى كل رجل من رجال السلطة أن يسلك سلوكا يتسم بالعقل ذلك أن السلطة ما هى إلا شعاع مستمد من السلطة السامية للسماء. وفى عام ١٧٤٤ نشر كتاب الحلقات Siris وهو كما يعرفه باركلى سلسلة من التأملات الفلسفية وأبحاث خاصة عن قيمة ماء القطران وفى موضوعات أخرى مترابطة معا ومتولدة بعضها من بعض ، وقد أفاد باركلى من زيارته لامريكا أن تعرف من الهنود الحمر على ماء القطران فى الوقاية ضد مرض الجدرى[1]. كما نشر عام ١٧٤٩ كلمة إلى حكيم Aword to the Wise .

وفى خريف عام ١٧٥٢ يتوجه باركلى إلى أكسفورد للاستجمام والراحة وهناك توفى باركلى عام ١٧٥٣ ، واسدل الستار على تلك العقلية النقدية التى أثرت الفكر الفلسفى باعمالها الخالدة .

أهمية باركلى فى تاريخ الفكر الفلسفى

ترجع أهمية باركلى في تاريخ الفكر الفلسفى إلى إنكاره وجود الجوهر المادى أو المادة واستقلالية العالم عن العقل، ثم رسم تلك الصورة الشفافة للوجود استنادا لمبدأ الوجود إدراك. ذلك أن مفهوم المادة وكما هو مطروح فى القرن السابع عشر هو تصور مثالى أجوف شأنه شأن الهيولى عند أرسطو تتساوى بالعدم إذا لم تتحد بها الصورة، وكذلك تصور الجوهر المادى عند لوك بوصفه تلك الدعامة المجهولة أو سند الكيفيات الأولية. لذلك عندما يؤكد باركلى أن الكيفيات

(١) Ibid, P.122 .

الأولية شأنها شأن الكيفيات الثانوية لا جود لها بمعزل عن العقل يدمر تماما ذلك التصور مستندا فى ذلك إلى مبدأ الوجود إدراك .

والوجود المدرَك ليس شيئا عدا مجموعة الأفكار أو الكيفيات المدركة بالحس ، ومن ثم لا وجود لذلك الشىء الخفى لأن كل شىء موجود مدرَك بالحس لا يقوم بمعزل عن العقل وعلى هذا فالعقل هو أساس الوجود وسنده وليس المادة .

والعقل المقصود كأساس الوجود هو العقل الإلهى وعلى هذا يرسى باركلى اللامادية فى شكلها المطلق ذلك أن الكون فى مجموعه هو بمثابة أفكار لا توجد بمعزل عن العقل الإلهى فهو مبدعا لأن الله وحده يتسم بالفاعلية أما العقول المتناهية فهى متقبلة لإبداعات العقل الإلهى . ومن ثم فإن دوام وجود الكون وثباته ونظامه يرد إلى الإدراك الإلهى. ولا وجود لشىء بمعزل عن إدراكه وإرادته .

وبهذا يقدم لنا باركلى نسقا فلسفيا محوره الأساسى هو الله فهو أساس الوجود وأساس المعرفة والهدف الأساسى من هذا النسق هو وضع الأساس الدينى للمجتمع وخدمة العقيدة المسيحية والمحافظة عليها فى عصر ساد فيه الدين الطبيعى والفلسفات المادية ونظريات العقد الاجتماعى، وهيمنت النزعة الميكانيكية أو الآلية فى تفسير حركة الكون ونظامه ووجوده، حتى أصبحت فكرة الله لا ضرورة لها فى إطار حركة الكون فقد تحدد دورها وانتهى بلحظة البداية لتمارس العلية الميكانيكية دورها المطلق . وبهذا بدأ النظر إلى الإنسان على أنه سيد للطبيعة متى تحققت له القدرة على معرفة قوانين الكون ونظامه والتحكم فيه .

لذلك كان على باركلى أن يبدل تلك الصورة المادية للعالم ليس من حيث الشكل بل من حيث المضمون ، فالعالم أو الأشياء أفكار فى

العقل الإلهى تنتقل بإرادته بين العقول ولا تستقل إطلاقا عن العقل ومن ثم فالعالم لا يستقل عن الإرادة الإلهية بل هى القوة العلية الوحيدة المتحكمة فى وجود هذا العالم وحركته بكل أبعاده الطبيعية والسياسية والاجتماعية . . . الخ .

الفصل الثانى

المؤثرات التاريخية فى فلسفة باركلى

الفصل الثاني

المؤثرات التاريخية فى فلسفة باركلى

أولا : روح العصر :

تنتمى تاريخيا فلسفة باركلى إلى العصر الحديث الذى سمى بعصر العقل والتنوير ، وهو امتداد طبيعى لعصر النهضة ونقيض أساسى للعصر الوسيط عصر التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفكر والعقيدة بهدف احتواء العقل حتى تتولى العقيدة صياغة نسق متكامل عن العالم والإنسان وتضع معارفها فى إطار من المقولات المطلقة التى لاتقبل الجدل أو النقاش لأنها من مصدر علي.

وبذلك استطاعت الكنيسة أن تمارس دورها الفكرى والسياسى والاجتماعى، ولكن ما أن بدأ يشرق عصر النهضة حتى بدأت سلطة الكنيسة بأبعادها الفكرية والسياسية والاجتماعية فى الانزواء جانبا وحيث انتشر الصراع الدينى وتفتت الوحدة العقائدية وانتقل البحث فى المعرفة الطبيعية إلى مرحلة جديدة وحيوية على يد كوبونيقوس ١٤٧٣-١٥٤٣ ، وجاليليو ١٥٦٤ - ١٦٤٤ حيث أصبحت الظواهر الطبيعية تشرح وتفسر على أساس أو بواسطة قوانين الطبيعة، ويعبر عنها فى صيغ كمية وبذلك تزعزعت الثقة بل انحصرت التصورات والمفاهيم الأرسطية عن الطبيعة والكون وظهر قصورها .

وكان نتيجة لاستعمال التلسكوب أن أثبت جاليليو صحة فروض كوبرنيقوس أن الشمس هى مركز النظام الكونى وذلك عندما ما أكتشف كلف الشمس واستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس نفسها، وتستند إنجازات جاليليو العظيمة إلى مبدأين بهما

اهتدى العلم الحديث وسجلهما فى كتاب « حوار اهم نسقين فى العالم Dialgue concerning the tow great systems of the world ، والمبدأ الأول يعنى أنه لكى تصوغ فرضا أو رأيا عن الطبيعة يجب أن تلجأ إلى الملاحظة ، والمبدأ الثانى : أن العلميات الطبيعية يمكن أن تفهم على وجه أفضل إذا صيغت فى مصطلحات رياضية(١) ذلك أن المهم ليس هو الاعتبارات الكيفية بل الاعتبارات الكمية ذلك أن « العالم مادة وحركة . . وليس هناك شىء يخلق ولا شىء يندثر . فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية(٢) وهكذا يمهد جاليليو للنظرية الآلية للكون ، والنظرية الآلية فى تطورها تطرح فهما جديدا للطبيعة ونظامها وللإنسان ومكانته فى الطبيعة بل وفى نظرية المعرفة وموضوعها ووسائلها وحدودها، وهو الأمر الذى أدى بالضرورة إلى أزمة الفكر الوسطى .

ومن ثم اتسع المجال للعلم والفكر العلمانى الذى لم يصبح ذا نفوذ إلا فى القرن السابع عشر وهو القرن المسمى بعصر العقل وتسميته بعصر العقل لا تدل على التجانس بقدر ما تدل على الإختلاف وإن كان التجانس لا يتجاوز فقط الالتقاء على قيمة العقل ، والالتقاء على قيمة العقل مردود إلى الالتقاء على قيمة الذات وهى تعتبر من بديهيات النظام الاجتماعى الجديد .

ولكن التطور لا يستند إلى الذات فقط ، بل لابد من الاهتمام بالموضوع ، والاهتمام بالموضوع ينحصر فى أمرين : سيادة الاتجاه العلمى، وانتشار الفلسفة المادية .

---

(١) stuart Hampshine , the the age of reason New york 1956 p . 32 .

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف سنة ١٩٦٩ ص٢٣

ذلك أن الفكر الحديث . . يتمثل فى السعي وراء هدفين أساسين
(أ) النهوض بالعلم باعتباره الوسيلة الفعاله لمعرفة حقيقة العالم والأشياء.

(ب) وضع أصول فلسفية جديدة تحل محل فلسفة العصور الوسطى التى كانت فى خدمة الدين[١].

ومن إطار هذين الهدفين تعددت المذاهب بل المواقف الفلسفية وأصبح الشكل الأساسى الذى يجب مواجهته سلبا أو إيجابا هو فكرة الله ، لذا كان لكل فيلسوف بصددها موقف، ورغم تعدد مواقف، واختلاف منطلقاتها بين الحس والعقل والتجربة إلا أنه إذا كان هناك ثمت تسليم بما هو مطلق فهو لا يعدو أن يكون مطلق طبيعى .

والمطلق الطبيعى هو أساس الدين الطبيعى الذى يقوم على التسليم بوجود الله وواجب البشر تجاه الله وتجاه بعضهم البعض والتوبة والثواب والعقاب ، ومعرفة كل هذه الأمور إن كان المدرسيين قد عرفوها بالوحى إلا أنه يمكن الوصول إليها بالعقل[٢]. ومن ثم كان الاتجاه هو الاكتفاء بما هو طبيعى فلا حاجة إلى الوحى أو الدين السماوى ذلك أن العقيدة المسيحية بها من الأمور ما لا يتسق والعقل الإنسانى وهذا ما أسفرت عنه فلسفة العصر . ومن ثم كانت فلسفة باركلى فى مواجهة فكر العصر تهدف إلى المحافظة على العقيدة المسيحية وإرساء الأساس الدينى للحياة والمجتمع وكل ذلك لا يتسنى إلا بإنكار المادة ومناقشة علوم عصره حتى يستبعد باركلى من الوجود الطبيعى صفة

---

(١) أ . د . نازلى اسماعيل ، الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ، مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٩ ص٩٤ .

(٢) Basil Wills , The eighteenth centuy back ground , London 1940 P . 14 .

الثبات والفاعلية والعلية فهذه الصفات لا يتسم بها شيء إلا الله أو الروح المطلق .

وعلى هذا نريد أن نوضح موقف باركلى بين فلاسفة عصره وعلى وجه خاص ديكارت ومالبرانش ولوك ونيوتن ومدى تأثيرهم سلبا أو إيجابا فى فلسفة باركلى .

ثانيا : باركلى وفلاسفة عصره :

(أ) باركلى وتصورية ديكارت ومالبرانش :

تعتبر اللامادية أو تصورية باركلي امتدادا لتصورية ديكارت وروحانية مالبرانش، ولكن باركلى هو الذى ابرز التصورية فى شكلها المطلق حيث ينكر وجود المادة ويسلب الحقيقة عن كل ما لم يكن أفكارا أو تصورات لا وجود لها إلا فى العقل .

ووجود العقل عند باركلى كما هو عند ديكارت يتوقف على كونه يفكر . وفى هذا يقول باركلى : إن وجود الموجود هو إما مدرك أو مدرِك والمدرِك هو العقل فوجوده يتحدد فى التفكير والإرادة وكذلك يقول ديكارت أنا افكر إذن أنا موجود .

ولكن يختلف موضوع التفكير بين باركلى وديكارت لأن موضوع التفكير عند يكارت هو الأفكار الفطرية وهى أفكار واضحة متميزة من حيث أن موضوعها هو الحدس العقلى أو الرؤية المباشرة، بينما الأفكار عند باركلى هى حسية أو متخيلة ذلك أن الهدف من تصورية ديكارت هو الإنسان، بينما الهدف من تصورية باركلى هو الله لأنه وحده هو الذى يتسم بالفاعلية أما العقول المتناهية فالخلق الإبداعى بالنسبة لها مستحيل .

والله هو الذى يطبع فى عقولنا الأفكار المحسوسة فهى إبداع العقل الإلهى، وتلك الأفكار هى الأشياء المحسوسة التى تكون هيكل هذا العالم من حولنا ، وهى مجرد إحساسات أو كيفيات محسوسة لا وجود لها بمعزل عن العقل . ومن ثم فالعالم الخارجى ليس مستقلا عن العقل .

وعلى ذلك « فكل احساس عندى . . . هو مستقل عن إرادتى مؤكدا وجود الله أى الروح اللاجسمى غير الممتد الذى هو حاضر فى كل مكان وعالم بكل شىء[1] ».

لذلك يعارض باركلى الحدس العقلى عند ديكارت ويرى أن حقيقة الأشياء الجسمية ليست شيئا خلاف كونها أفكارا محسوسة أو كيفيات محسوسة « وإننى لا أوافق الديكارتيين على شىء بالنسبة لوجود الأجسام[2] » فليس هناك ذلك الامتداد المعقول بل إن كل امتداد هو امتداد محسوس .

ومن ثم يلتقى باركلى ومالبرانش فى رفضهما أن تكون الأفكار فطرية النفس، بل إن الله هو الذى يحدث الأفكار فى النفس ولكن يختلف باركلى ومالبرانش حول الأفكار، فالأفكار عند باركلى هى الإحساسات هى الأشياء المحسوسة التى نراها ونشعر بها وهى لا تقوم بمعزل عن الروح أو العقل ، وذلك يخالف مالبرانش من حيث إنه يقول : إن الموضوع المباشر لذهننا « حينما أرى الشمس أرى فكرة مثال الدائرة فى الله ولدى فى ذاتى الإحساس بالنور الذى يدلنى على أن هذه الفكرة تمثل مخلوقا وموجودا . . . الفكرة موجودة فى الله ، أما الاحساس

---

(١) Berkeley, philosophical commentaries, S. 838, P. 100 .

(٢) Ibid, S. 424 a , P. 53 .

فموجود فينا، ولكن الله هو علتها الحقيقية إن الفكرة هى التى تمثل ماهية الشىء أما الإحساس فيوحى فقط بأن هذا الشىء موجود[١].

ورأى مالبرانش هذا راجع إلى أنه يسلم بثلاثة أنواع من الجواهر « الجوهر الإلهى وهو الذى يحتوى على قوة وكل الماهيات، الجوهر العقلى وهو قادر عن طريق الاتحاد مع الله أن يدرك هذه الماهيات، الجوهر المادى وجوده غير معروف ولا يمكن البرهنة عليه[٢]» ولذلك فالأفكار ليست فطرية كما يرى ديكارت وليست حسية كما يرى باركلى بل هى ماهيات قائمة فى العقل الإلهى، وعلى هذا يعتبر مالبرانش إدراكات الحواس مجرد انفعالات لا تنطوى على معرفة حقيقة بالأشياء المادية من حولنا وعن طريق الحس لا يمكن معرفتها بل إننا نعرفها عن طريق المثل أو الماهيات أو الأفكار الكائنة فى العقل الإلهى وهى ليست مختلفة عن ذات الله ويقابل كل منها موجودا واحدا بعينه ذلك أن مثل جميع الأشياء فى الكون موجودة فى الله » وبأتحاد الإنسان بالله يرى تلك الأفكار ويفهمها أى أننا نرى كل شىء فى الله لا في نفوسنا ولكى نتمكن من هذه الرؤية يجب أن نحيا وأن نتحرك بل وأن ندمج وجودنا فى الله[٣]

ويرفض باركلى رأى مالبرانش لعدة أمور : الأول : إن مالبرانش يسلم بوجود واستقلالية العالم عن العقل، والتسليم بوجود المادة هو السبيل الآمن للكفر والإلحاد ، لأن التسليم بها يقتضى التسليم بالعلية

---

(١) اندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفى ترجمة نهاد رضا، منشورات عديدات بيروت ١٩٦٢ ص١١٥ .

(٢) Richard H . Popin, The New kealism of Bishop Berekeley, P. 5, " Lectur " .

(٣) أحمد امين زكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة سنة ١٩٥٨ ص١٢٦

الطبيعية ومن ثم يصبح الكون فى غير حاجة إلى إله طالما تكمن فى باطنه تلك القوة الفعالة . لذلك يقول باركلى : « إنه لا وجود للمادة ولا وجود لشىء بمعزل عن العقل » ، وثانيا : إن مالبرانش يعتبر الأفكار مجردة بينما كل فكرة مجردة عند باركلى هى فكرة متناقضة ، كما يشك مالبرانش فى قيمة الحواس ، بينما الحواس ليست خداعة ، بل أن الحواس تكشف لنا الأشياء على حقيقتها لأن الأشياء ما هى إلى إحساسات أو أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل ، ذلك أن الوجود إدراك .

لذلك يرفض باركلى أن يكون لمضمون فلسفته ثمت التقاء مع ما يقول به مالبرانش من أننا « نرى الأشياء فى الله » ويرى أن ذلك مخالف تماما لمبدأ الوجود ادراك ، وذلك المبدأ يعنى أن هناك أشياء تدرَك وأشياء تدرِك والأشياء التى تدرَك هى الأفكار والأشياء التى تدرِك هى العقل ومن ثم فكل فكرة أدركها لا وجود لها إلا فى عقلى أنا وهذه الافكار أو الأشياء المدركة بواسطتى أنا لست مصدرها ، بل إن مصدرها هو العقل الإلهى الذى يتسم بالفاعلية والإرادة ، ومن ثم فلكل الأفكار أو الأشياء التى تكون هيكل هذا العالم من حولنا هى أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل .

وتصور الأشياء أو العالم على هذا النحو هو التصور الوحيد كما يرى باركلى الذى يؤكد عدم وجود المادة فلا وجود إلا للعقل والأفكار ، فالعالم أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل وعلى وجه التخصيص العقل الإلهى ، فالله هو الفاعل الوحيد والعلة الوحيدة لكل ما يحدث فى هذا العالم ولكن ليس على نحو ما يرى مالبرانش لأن مالبرانش بالرغم من أنه يسلم بأن الله وحده الفعال إلا أنه يجعل

الموجودات فرصا أو مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى حيث « ينمى النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شىء بمناسبة شىء آخر»[١]، ويرى باركلى أن القول بالفرص والمناسبات لا يتفق مع كمال الله وجلاله .

(ب) باركلى وتجريبية لوك :

عاش باركلى فلسفة لوك منذ مرحلة الدراسة الجامعية وقد تأثر به تأثرا كبيرا إلى حد يجعلنا نقول مع يوسف كرم : إن باركلى يصدر عن لوك ولكنه يعارضه .

ويتابع باركلى لوك فى قوله : إن الاحساسات أو الأفكار هى موضوع المعرفة ، ولكنه يخالفه فى مصدر هذه الإحساسات وحقيقتها وفى دور العقل والأفكار المركبة أو المجردة ، وقمة الخلاف حول الجوهر المادى، ولكى يبدو كلامنا أكثر وضوحا نحدد أولا ما يقوله لوك عن الأفكار ثم نثنى بموقف باركلى .

يرى لوك أن الفكرة هى موضوع العقل عندما يفكر « والفكرة يكتسبها العقل عن طريق التجربة»[٢] ولكن على نحوين مختلفين هما « الإحساس والتأمل ، أى الحس الظاهر والحس الباطن[٣].

ولهذا فالأفكار نوعان : أفكار تكتسب بالإحساس والتفكير وتسمى أفكارا بسيطة ، وحتى نكتشف طبيعة الأفكار البسيطة علينا أن نميز بين صفات الأجسام من حيث هى أفكار أو تصورات فى عقولنا (أى أفكار

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٦٩ ، ص ١٠٠ .

(٢) John Locke, An essay concerning human under standing, Routledge and Kegan Paul , 1952, B. 2, Ch. I, S. 2, P. 43 .

(٣) Ibid. Ch.XI , S. 17 , P . 66

ثانوية) ، ومن حيث هى أحوال للمادة فى الأجسام (أى صفات أولية) التى هى علة مثل هذه التصورات الموجودة فينا[١].

أما الأفكار المركبة التى تكتسب بالتكفير فقط وهى تسمى مركبة، بها ينتقل العقل من حالة التقبل السلبى ، كما هو الحال فى الأفكار البسيطة إلى حاللة الإيجابية والفاعلية فيكون العقل أفكارا مركبة بما لديه قدرة على المقارنة والربط والتجريد ، لذلك فالافكار المركبة ما هى إلا من صنع العقل . وقد تم تركيبها استنادا إلى عملياته المختلفة . وهذه الأفكار المركبة مثل فكرة الله ، وفكرة الجوهر المادى والجوهر الروحى والعلاقات .

وعلى الرغم من أن الله ماهية بسيط غير مركب إلا أننا ليس لدينا فكرة عن الله عدا فكرة واحدة مركبة من فكرة الوجود والمعرفة، والقوة، والسعادة. . . الخ وفكرة اللامتناهى وفكرة سرمدى، وكل هذه الأفكار مصدرها هو الإحساس والتفكير أى الحس الباطن والحس الظاهر، وقد التقتا معا لتصنع الفكرة أى التصور الذى لدينا عن الله[٢] وكذلك يصطنع العقل فكرة الجوهر الروحى من الأفكار البسيطة التى نستمدها من عمليات العقل مثل فكرة التفكير والفهم والإرادة والمعرفة. . الخ[٣] وهناك أيضا ثلاثة أنواع من الأفكار تستند إليها فكرتنا عن الجوهر المادى وهى أفكار الصفات الأولية والثانوية « وفكرة الجوهر ليست شيئا سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترضها لتلك الصفات الموجودة والتى لا نستطيع تخيل وجودها بدون شىء يدعمها[٤] ونحن

---

(١) Ibid, B. 2 , Ch. VIII , S. 7 , P . 53

(٢) Ibid, B2 , Ch. XXIII, S. 35, P. 100

(٣) Ibid, B.2, Ch. XXIII, S. 15, P. 97

(٤) Ibid, B.2, Ch. XXIII, S. 2 , P. 92

ليس لدينا فكرة واضحة عن هذا الشيء الذى نفترض أنه دعامة سواء كانت هذه الدعامة مادية أو روحية ، وذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا يتجاوز أفكارنا البسيطة . . . ومن يحاول تجاوز الأفكار البسيطة التى نستمدها من الحس الظاهر والباطن ويتجه إلى البحث فى طبيعة الأشياء، فإنه ينجرف فى الظلام والغموض والصعوبات ولن نستطيع أن نكتشف شيئا عدا جهلنا[١] واستحالة تجاوز الأفكار البسيطة تعنى استحالة تجاوز التجربة، لذلك يجعل لوك كل أفكارنا بل فكرة الله أيضا ذات أساس تجريبى، من حيث إنها تقوم على الربط بين عدد من الأفكار المجردة التى تستند أساسا إلى الإحساس والتفكير .

وعلى هذا يعارض باركلى لوك فى عدة أمور : أولا من حيث الأفكار البسيطة حيث يرفض باركلى الأساس الذى تقوم عليه وهو وجود الجوهر المادى بوصفه سندا للكيفيات الأولية ويرى أنه ليس هناك ثمت فارق بين الإحساس وموضوع الإحساس بل إن كل شيء محسوس هو جملة أفكار أو إحساسات لا فارق فيها بين كيفيات ثانوية وأولية . لذلك إذا اعتبرنا أن الأفكار التى ندركها بالحواس مجرد نسخ وصور الأشياء فإننا سنجد أنفسنا فى داخل مذهب الشك .

لذلك يقرر باركلى أن ليس هناك فارق بين وجود الأفكار ووجود الأشياء لأن الفكرة هى الشيء المحسوس وحقيقة الفكرة ووجودها لا يقوم بمعزل عن الإدراك لهذا فإن العقل هو سند الأفكار وليس المادة هذا فضلا عن أن الأفكار ترد إلى فاعلية العقل والمادة ساكنة ومن ثم يستحيل أن تكون المادة كما يتوهم لوك هى مصدر أفكارنا بل إن مصدر أفكارنا هو العقل الإلهى الذى يتسم وحده بالفاعلية .

(١) Ibid, B. 2, Ch. XXIII, S. 32, P. 100

كما ينكر باركلى الأفكار المجردة ويرى أنه لا يوجد فى العقل عدا الأفكار الجزئية، لأن التسليم بالأفكار المجردة يستند إلى التسليم بوجود كيانات مستقلة عن العقل كالمادة ، القوة. . . الخ ، ومن ثم فإن كل فكرة موجودة هى فكرة متناقضة لأن هذه الكيانات لا نستطيع إدراكها بالحس أو تصورها بالعقل ، لأن العقل لا يستطيع أن يتصور شيئا غير قائم فى الإدراك .

وإذا كانت الكليات أساس العلم فإن كل فكرة جزئية هى ذاتها كلية أو عامة من حيث إنها تشير إلى أفكار جزئية متعددة من نفس النوع ومن ثم فالأسماء العامة لا تمثل أفكارا مجردة بل تمثل أفكارا جزئية .

كما ينكر باركلى قول لوك بأن الله فكرة مجردة أو مركبة لأن الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناه الذى يستحيل أن يكون لدينا عنه أى فكرة، بل إن كل ما يستطيعه العقل هو تلك المعانى واللمحات القاصرة التى يصل إليها عن طريق التأمل والإعلاء وليس عن طريق التجريد والتركيب .

(جـ) باركلى وميكانيكية نيوتن :

إن كتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية يثير بالنسبة لباركلى جملة مشاكل وليس مشكلة واحدة، حيث العلية الطبيعية ، فكرة الزمان المطلق، فكرة المكان المطلق ، وهذه الأفكار لها خطورتها على الألوهية، الأمر الذى يجعل الخلاف حادا بين باركلى ونيوتن لأن فلسفة نيوتن فى عمومها رغم أنه ليس من المنكرين لوجود الله إلا أن الأساس الروحى للطبيعة والمجتمع ليس مطروحا . فالكون يعمل آليا وفقا لقوانين الطبيعة أو قوانين الحركة المطلقة بينما دور الله فى النسق الكونى تحدد وانتهى بلحظة البداية .

وذلك من وجهة نظر باركلى مدمرا للمجتمع والقيم الحياة، لذلك سنعرض أولا لفلسفة نيوتن ثم نثنى بموقف باركلى .

وعند نيوتن نجد أن التجربة مهمة فى العلم الطبيعى ولكن المنهج الرياضى مطلوب حتى يمكن صياغة المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ومن إطار هذه المبادئ يقر نيوتن الحتمية الميكانيكية فى الكون. وهنا قد يكون السؤال بصدد الله . ويطرح نيوتن فكرته عن الله بوصفه سببا أولا ولكنه ليس هدف الفلسفة الطبيعية ذلك أن ما يهدف إليه نيوتن من الفلسفة الطبيعية إنما هو الكشف عن القوانين العامة لحركة الأجسام التى تعمل آليا أو ميكانيكيا فى الكون، والتى تسمح للعلم بتفسير كافة الأحداث الطبيعية فى الكون كما أنها أساس العلم فى التنبؤ .

ولهذا عندما يطرح نيوتن تصوره لله يطرحه باعتباره السبب الأول. وينفى أن يكون الله سببا ميكانيكيا ولهذا إذا كانت كل خطوة نخطوها فى الفلسفة الطبيعية تقربنا نحوه إلا أن هذا ليس بشكل مباشر « ذلك أن صنع هذا النسق الكونى بكل حركاته يستلزم علة أو سببا فهم وقارن معا كميات المادة فى الأجسام المختلفة من الشمس والنجوم. . . والمسافات المختلفة للكواكب. . . . والسرعات التى تدور بها ويخلص نيوتن من ذلك إلى أن مقارنة كل هذه الأشياء معا فى أجسام مختلفة عظيمة يقتضى أو يستلزم سببا لا يكون أعمى أو عرضيا بل سببا ماهرا جدا فى علم الميكانيا والهندسة[١].

لذلك إذا اكتملت الطبيعية بكل أجزائها. . . نستطيع أن نعرف بواسطتها ما هو السبب الأول وأى قوة له علينا، وما هى الفوائد التى

(١) H.S. Thayer, Newton's philosophy of nature selection from his writings New york 1960 P . 48 & 49 .

نتلقاها عنه ، كما سيبدو لنا وبواسطة ضوء الطبيعة أن واجبنا نحوه كواجب كل منا تماما تجاه الآخر[١] وبهذا يستبعد نيوتن كل التصورات التى طرحتها البشرية عن الله بل كل ما طرحته العقائد والوحى ويصبح التفكير فى الله والطريق إليه هو كمال العلم وليس الوحى . ولكن ليس معنى هذا أن يكون الله ضرورة ميتافيزيقية عمياء .

لذلك يحدد نيوتن أمورا ثلاثة « بدونها لا يكون الله شيئا إلا قدرا وطبيعة وهى :

* السيادة Diminon
* العلل النهائبة Final Causes
* العناية الالهية Providence [٢]

ومن إطار فكرة السيادة يبرز نيوتن قصور التصورات التقليدة عن الله، ولكنه للا يعالج أو يناقش مسألة العناية الإلهية أو يبين دور العناية الإلهية فى إطار الحتمية الميكانيكية . كما أنه من إطار الأسباب النهائية يطرح رؤيته لله ، غير أن منطلقه الأساسى هو فلسفة الطبيعة .

وفلسفة الطبيعة تتوقف على اكتشاف عمليات وتكوين الطبيعة، واختزال تلك العمليات إلى أقصى حد ممكن إلى قواعد أو قوانين عامة تؤسس هذه القوانين بالملاحظات والتجارب وهكذا نستدل علل ومعلولات الأشياء[٣].

(١) Ibid, P. 179.

(٢) Sir Isaac Newton, Principia, Univc, of California Press 1962 V.2, P. 546

(٣) H.S. Thayer,Newtons Philosophy of nature, Hafner Publishing Company New York 1960 P.1

ولذلك يقول نيوتن : إن التحليل هو المنهج الذى ننتقل به من المركبات إلى البسائط ingredients ومن الحركات إلى القوى التى أنتجت هذه الحركات وبشكل عام ننتقل من المعلولات إلى العلل ومن الأسباب الجزئية إلى الأسباب العامة حتى ننتهى إلى الأسباب الأكثر عمومية. هذا هو التحليل به تكتشف الأسباب وتوضع كمبادئ تفسر بها الظواهر الناجمة عنهم وتثبت التفسيرات[١].

لذلك فإن القواعد العامة. . . هى قوانين عامة بواسطتها تشكلت وتكونت الأشياء وتبدو وتنكشف لنا حقيقة هذه القوانين عن طريق الظواهر. وبالرغم من أن أسباب هذه المبادئ لم تكشف بعد فإن هذه القوانين العامة هى صفات واضحة ولكن أسبابهم فقط هى الخفية[٢].

وهكذا يقر نيوتن وجود الأسباب النهائية ولكنها أسباب خفية لا نستطيع ولا ندعى إدراكها. وإذا كانت الفلسفة الطبيعية فى اكتمالها تقربنا منها إلا أننا لن نكتشفها ودليل ذلك مثلا أننا عن طريق قوى الجاذبية فسرنا حتى الآن كل ظواهر الأجسام الكونية ذلك لأنها تنطبق على كل الأجسام صغيرة كانت أو كبيرة صلبة أو سائلة أو غازية « غير أننا حتى الآن لم نعرف أو نحدد سبب هذه القوى، وقوى الجاذبية من المؤكد أنها تصدر أو تنشأ عن سبب ينفيذ دائما إلى مراكز الشمس والكواكب بدون أدنى معاناة لأقل القليل من قوته[٣].

ولكن يقول نيوتن « يكفينا أن نعرف فقط أن الجاذبية موجودة وأنها تعمل فعلا وفقا لقوانين ، وأنها تفسر كل حركات الأجسام الكونية

---

(١) Ibid, P. 178

(٢) Ibid, P. 176

(٣) Newton, Principia. V.2 P. 546

وكل حركات بحرنا[١]» .

وهذه دعوة صريحة من نيوتن إلى التزام الصمت وتوجيه جهد البحث إلى ما هو طبيعى دون ما يجاوز الطبيعة ذلك أن ما يجاوز الطبيعة يستحيل علينا معرفته، ومن ثم يجب أن تلزم الكنيسة الصمت ذلك أن الإله الحقيقى هو إله كل البشر لا واسطة بينه وبينهم.

ولكن كيف نوفق القول بإله واحد مع الزمان المطلق والمكان المطلق والحركة المطلقة ؟ يرى نيوتن أن الله واحد سرمدى لا متناهى ولكنه يحذرنا من الخلط بين الله وصفاته فيقول : « إنه ليس السرمدية ولا اللانهاية بل هو سرمدى لا متناهى، إنه ليس الزمان ولا الفراغ ، ولكنه دائم إلى الأبد وحاضر فى كل مكان وبوجوده الدائم يكون الزمان وبحضوره اللامتناهى يكون الفراغ. . .حيث كل الأشياء متضمنة فيه متحركة فيه. . . إن الله لا يعانى من حركة الأجسام والأجسام لا تجد أية مقاومة من حضور الله فى كل مكان، إن الله موجود بالضرورة ، وبنفس الضرورة هو موجود دائما وحاضر فى كل مكان[٢] هذا هو تصور نيوتن لله إله واحد ذات سيادة إله كل البشر .

لذلك ينتقد نيوتن تعدد التصورات العقائدية لله والتى يستحيل معها التسليم بسيادة إله واحد فى الكون وفى نقده يقول : « إن الكائن الذى يحكم كل الأشياء لا يحكم بوصفه روح العالم بل بوصفه حاكما فوق الكل Lord over all ولكن بسبب سيادته أو سيطرته

---

(١) Ibid, P. 547

(٢) Ibid P. 545

(٣) Ibid, P. 544

ينقصه أن يسمى الإله الحاكم Lord God أو الحاكم الكونى universal ruler[١].

وهل معنى هذا أن هناك ثمت تعارض بين السيادة والألوهية ؟ يرى نيوتن أنه فى إطار الفهم التقليدى لله تكون الإجابة بالإيجاب ومبرر ذلك « أن كلمة اللهGod هى كلمة نسبية relative لها احترامها عند الأتباع Servants والألوهية هى سيادة الله. . . على اتباعه، ولكن الإله الأسمى كائن سرمدى لا متناهى كامل على الاطلاق، غير أنه بالرغم من الكمال بدون السيادة لا يمكن أن يقال له إنه الإله الحاكم God Lord ، ومبرر ذلك أننا نقول إلهى وإلهك my god and your god، إله اسرائيل، إله الآلهة. . . ولكننا لا نقول سرمديى. . . . . .my Eternal وسرمديك your Eternal وسرمدى إسرائيل. . . ولا نقول لا متناهيىmy Infinte ولا متناهيك فهذه الألقاب ليس لها اعتبار من جهة الأتباع[٢] والفرق بين القولين أن القول الأول يطرح تصورات متعددة لآلهة متعددة، ومادامت الألوهية هى السيادة فقد تعددت بتعدد السيادة، وبالتالى فإن إمكانية القول « بإله حاكم » يسود الكل فى هذا الإطار مستحيلة ، هذا بالإضافة إلى أن « السيادة التى تصنع الكائن الأسمى فى إطار هذا القول هى سيادة متخيلة والسيادة المتخيلة تصنع إلها متخيلا[٣].

لذلك إذا تجاوزت البشرية الحديث عن إلهى وإلهك إلى الحديث عن سرمديى وسرمديك معناه : أنها تجاوزت الحديث عن آلهة متعددة

---

(١) Ibid, P. 544

(٢) Ibid P. 544

(٣) Ibid P. 545

متخيلة ذات سيادة وهمية إلى الحديث عن إله واحد حقيقى ذات سيادة حقيقية إله لكل البشر لا يطرحه الخيال بل تطرحه الضرورة .

وهذه الأفكار النقدية الحادة من الخطورة بمكان عند باركلى، نبدأ أولا من الفلسفة الطبيعية فهى بيت الداء وأساسه ، ويرى باركلى أن مهمة الفلسفة الطبيعية ليس هو الكشف عن العلل والأسباب لما يحدث فى الكون، لأن الأسباب أو العلل ليس كما يتوهم نيوتن أنها قوانين الحركة والجاذبية . . . تلك التى يعتبرها عللا وأسبابا ويفسر من خلالها الأحداث فى الكون ، وما هى فى الواقع إلا فروض رياضية أو رموز، ذلك أن العلية الطبيعية وهم وليس هناك عدا علة واحدة هى الله فهو علة كل ما يحدث فى الوجود أو الطبيعة والمجتمع فى كل لحظة وفى كل مكان .

وكذلك بالنسبة لفكرة المكان والزمان الذين يعتبرهما نيوتن بمثابة صفات أوحس إلهى، ويرى باكلى أن ذلك يقودنا إلى تصور خاطىء عن طبيعة الله ، هل الزمان هو الله ؟ ، هل المكان هو الله ؟ هل الحركة هى الله ؟ إن كلمات الإطلاق لا معنى لها إلا الإلحاد لأنها لا تشير إلى شىء تدركه بالحس أو تدركه بالعقل .

لذلك وعلى نقيض نيوتن يجعل باركلى الله العلة الوحيدة وينكر وجود المادة والعلية الطبيعية بحيث لا تبدو الطبيعة فى النهاية شيئا آخر غير تدبير إرادة الله ، فهو أساس الوجود وأساس المعرفة ولا وجود لشىء بمعزل عنه .

* * *

الفصل الثالث

الله اساس الوجود

الفصل الثالث

الله

« أساس الوجود »

الوجود عند باركلى على نحوين : نحو مدرَك وهو الوجود المحسوس أى الأشياء أو الأفكار المحسوسة التى نراها ونشعر بها، وهى لا وجود لها إلا من حيث كونها مدركة أو قائمة فى الإدراك . والنحو الآخر هو العقل وهو المدرِك ولا وجود لشىء بمعزل عنه ذلك أن وجود الأشياء يتوقف على كونها مدركة بالعقل . وهذا هو المعنى الذى تلخصه عبارة باركلى « الوجود هو إما مدَرك أو مدرِك »[١].

وعلى هذا فإن تعريف كلمة الوجود ليس فكرة بسيطة متميزة عن الوجود المدرَك والوجود المدرِك[٢]، فالوجود المجرد كلمة لا معنى لها[٣] ورغم أن الفلاسفة قد ظنوا أن كلمة الوجود تمثل فكرة مجردة إلا أن ذلك وهم، لأن الوجود ليس فكرة مجردة ، بل ليس شيئا عدا كونه مدركَا أو مدرِكا، ومن ثم فإن أى إنسان يزعم أن معنى الوجود معنى مجرد لا هو وجود روح أو وجود فكرة. . . إنما هو يعبث بالكلمات[٤] لأن الفكرة المجرد للوجود لا معنى لها « وإذا كان الآخرون يزعمون أن عندهم هذه الفكرة فهذا لا معنى بالنسبة لى لأنهم لم يجعلونى أشعر بهذه الفكرة أو أحس بها»[٥].

(١) Berkeley, Philosophical commantries S. 429, P. 53

(٢) IBid, S.408, P. 52

(٣) IBid, S.772, P. 39

(٤) Berkeley, The Principles, S. 81, P. 76

(٥) Berkeley, Philosophical commantries S. 671, P. 82

لذلك كان الهدف الأساسى لهذا الفصل هو الكشف عن الوجود المدرَك وطبيعة علاقته بالعقل النوضح كيف يكون العقل الإلهى أساس الوجود أو الشرط الضرورى للوجود .

وعلى هذا قُسم هذا الفصل إلى أربعة أجزاء تدور حول :

(أ) طبيعة الوجود المدرَك أو الأفكار .

(ب) هل الإدراك شرط ضرورى للوجود ؟

(جـ) ما هى علاقة العقل المتناهى والعقل الإلهى بالأفكار ؟

(د) وهل معنى الوجود المدرك عند باركلى يلتقى مع ظاهريات هوسرل ؟

(أ) الوجود المدرَك أو الافكار :

إن الوجود المدرَك عند باركلى هو الأفكار وهى الوجود الحقيقى، هى الأشياء المحسوسة التى نراها ونشعر بها ومن ثم فالأشياء أفكار أو إحساسات لا تقوم إلا فى العقل ، لذلك يقول باركلى « إن وجود أفكارنا قائم فى كونها مدركة ومتخيلة فى الفكر ، وعندما نتخيل الأفكار أو نفكر فيها فهى موجودة[1]، وعلى هذا فالأفكار المتخيلة هى وجه آخر للوجود المدرَك ويستحيل عند باركلى أن يكون إلا ذلك لهذا فإن كلمة فكرة تشير أيضا إلى الوجود المتخيل الذى يعتبره باركلى موضعا من موضوعات المعرفة الإنسانية حيث يقول : « إما أفكار مطبوعة على الحواس، أو موضوعات تدرك عن طريق الانفعالات وعمليات العقل أو أفكار شكلت عن طريق الذاكرة والمخيلة[2]. ومن إطار هذا النص يبدو أمامنا ثلاثة مستويات من الوجود : الوجود المحسوس هو الأفكار المطبوعة على الحواس، والمستوى الثانى : هو « المعانى » التى يشير بها باركلى إلى وجود العقل « متناه أو لا متناه » أما المستوى الثالث : هو الوجود المتخيل ، ويرى باركلى أن وجود هذه المستويات ليس منفصلا بل إن هناك ارتباطا بين العقل والوجود المحسوس ، حيث مضمون هذا الرباط بالنسبة للعقل الإلهى هو الإبداع والإدراك ولكن علاقة العقل المتناهى بالوجود المحسوس لا تتجاوز أن يكون العقل فيها متقبلا مدركا لما يطبعه الله فى عقولنا من أفكار محسوسة .

لذلك فإن ما يقصده باركلى بالأفكار المحسوسة التى على أساسها

---

(١) Ibid, S. 472, P. 59

(٢) Berkeley, The Principles S . I , P . 41

يقيم تصوره للوجود المدرَك أو العالم أو الطبيعة ، ليس هو ما يقصده ديكارت عندما يقول : « إن الأفكار بعضها مفطور فيّ وبعضها غريب عنى ومستمد من الخارج والبعض الآخر وليد صنعى وإختراعى[١] وليس هو أيضا ما يقصده لوك بافكار التأمل أو الحس ذلك أن أفكار الحس عند لوك هى امتثال الشىء وليس كل حقيقته بل هى نسخة للشىء المادى المستقل عن العقل فهو بمثابة علة ومصدر لها .

ولكن ما يقصده باركلى بالفكرة المحسوسة هو الشىء المحسوس وهو الموضوع المباشر للإدراك الحسى والفكرة ليست صورة أو نسخة أو امتثالا لموضوع خارجى، بل هى الموضوع ذاته ، والفكرة معلولة حقا ولكن ليس لجسم خارجى بل إن علتها هى « علّة كل الأشياء الطبيعية إنه الله وحده »[٢].

وهنا قد يُثار السؤال إذا كان ما يريده باركلى بالأفكار المحسوسة هو الأشياء المحسوسة ذاتها وليس نسخها أو صورها، فما المبرر فى استخدام كلمة فكرة idea بدلا من كلمة شىء Thingما دام المقصود بالفكرة هو الشىء المحسوس ؟

ويبرر باركلى ذلك الاختيار ويرده إلى سببين : إن كلمة شىء فى المعنى المألوف تتميز بأنها نقيض الفكرة من حيث إن كلمة شىء تشير إلى شىء موجود مستقل عن العقل ، كما أن كلمة شىء ذات معنى أكثر شمولا من الفكرة من حيث إن كلمة شىء قد تشير إلى الأشياء المفكرة أو الأرواح كما تشير أيضا إلى الأفكار، وعلى هذا لما كانت

---

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة د . عثمان امين مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦ ، ص٩٩ .

(٢) Berekely, Philosophical Commentries, S. 433, P. 54

موضوعات الحس توجد فى العقل وتتميز بخلوها من الفاعلية والفكر فإننى أفضل كلمة فكرة للدلالة على موضوعات الحس، ذلك من حيث إن كلمة فكرة تتضمن كل هذه الصفات[1]* لذلك يؤكد باركلى أن استخدامه لكلمة فكرة بدلا من كلمة شىء ترجع إلى أن العلاقة الضرورية للشىء بالعقل تبدو واضحة فى هذا المصطلح... وعلى الرغم من غرابة المصطلح إلا أنه لا يدل على شىء غير مألوف ، بل يدل على أن هناك أشياء تدرَك وأشياء تدرِك[2] والأشياء التى تدرَك هى الأشياء المحسوسة ، وهى تدرك إدراكا مباشرا عن طريق الحس » وليس هناك ثمت شىء ندركه عن طريق الحس عدا أفكارنا أو إحساساتنا[3] وهل ندرك عن طريق البصر شيئا آخر غير إدراكنا المباشر للأضواء والألوان والأشكال أو عن طريق السمع شيئا غير الأصوات أو عن طريق الذوق شيئا غير الطعم أو عن طريق الشم شيئا آخر غير الروائح أو عن طريق اللمس شيئا وراء الصفات اللمسية[4]؟ .

معنى هذا أن الأشياء المحسوسة ليست إذن إلا كثرة مجتمعة من الأفكار الجزئية المحسوسة أو الكيفيات المحسوسة ، ذلك أننا نلاحظ مثلا لونا معينا ورائحة معينة . وشكلا معينا مجتمعين معا ويكونون شيئا واحدا متميزا نطلق عليه كلمة تفاحة ، وتؤلف مجموعات أخرى

---

(١) Berkeley, The Principles, S. 39 , P. 57

* ورغم هذا الوضوح عند باركلى فى إستخدام كلمة فكرة « idea » ليشير بها إلى الشىء المحسوس، إلا أن د. هويدى فى كتابه « باركلى » يترجم كلمة « idea » « بصورة » ، والترجمة على هذا النحو تسمح بتفسير مغاير لباركلى يؤكد عدم انكار باركلى لوجود العالم الخارجى، وهو ما يؤخذ به د. هويدى .

(٢) Berkeley, Three Dialogues between Hylas Philonous, Edby A . Aluce and T . E . Jessap, Published by T . Nelson and Sons Ltd. London , Paris , New York, 1964 . P. 235 & 236

(٣) Berkeley, The Principles, S. 4 , P. 42

(٤) Berkeley, Three Dialogues. P . 175 .

من الأفكار ما نسميه حجرا ، شجرة ، كتابا ، وكذلك سائر الأشياء الحسية المماثلة[١] ما هى إلا مجموعات من الكيفيات المحسوسة ذلك أنه لا وجود لشيء فى الطبيعة إلا بوصفه مدركا هو الشيء المحسوس أى الفكرة التى نراها ونحس بها وهى كل مضمون الشيء أو حقيقته، لأنه من المستحيل أن أدرك فى أفكارى أى موضوع محسوس مختلف عن الإحساس به أو إدراكه[٢].

ولكن القول بأن الأفكار المحسوسة هى الأشياء المحسوسة لا يعنى أن تلك الأشياء الحسية مجرد خيالات ، لأننا عندما نسمى الشيء فكرة فإن الشيء حقيقى تماما وليس خيالا[٣]. وليس الأمر على نحو ما يرى ديكارت ومالبرانش عندما يقولان : إن الله قد جعل فينا ميلا قويا قويا للإعتقاد بأن الأجسام موجودة ولدينا أفكار تصدر عنها ، وإذا كان المقصود بهذا أن أفكار الخيال هى صور تنشأ عن أفكار الحس فذلك صحيح وهذا ما نسلم به ولكه ليس المعنى الذى يقصدونه من حيث إنهم يتكلمون عن أفكار الحس ذاتها باعتبارها منبثقة عن كيان مجهول[٤] والأمر عند باركلى خلاف ذلك لأن أفكار الحس هى أشياء حقيقية أما أفكار الخيال والأحلام... الخ هى نسخ أو صور هذه الأفكار المحسوسة[٥].

ويقول باركلى فى ملاحظاته فى كتاب تعليقات فلسفية : إذا أعتبرنا الموضوع المباشر أى الفكرة على أنه فكرة للشيء فإن افتراض المادة أمر

(١) Berkeley, The Principles, S.I , P.41

(٢) Ibid, S. 5 , P. 43

(٣) Berkeley, Philosophical commantries, S. 807 , P. 97

(٤) Ibid, S. 818, P. 98

(٥) Ibid, S. 823, P. 98

لابد منه، إن أفكار الحس عند باركلى هى الأشياء الحسية[١] وخلاف ذلك مبعث للخطأ لأن الذى يجعل الفكرة المحسوسة مجرد تخيل للشيء يجعل افتراض وجود المادة لازم .

لذلك هناك فارق بين الفكرة المحسوسة والمتخيلة رغم أن كلتيهما تتصف بأنها منفعلة سلبية إلا أن الفارق من حيث الطبيعة ومن حيث المصدر فالفكرة المتخيلة يرجع مصدرها إلى العقل المتناهى ومن ثم فهى خيالات أو صور للأفكار المحسوسة تلك التى هى معطاة للعقل المتناهى بواسطة العقل الإلهى، وهى من إبداع وفاعلية العقل الإلهى « وليست من صنعى وليست من خلق إرادتى ويجب أن تكون هناك روح أخرى هى التى تتحكم فى إنتاجها »[٢]. لذلك فإن أفكار المخيلة لا تكون فى ثبات ووضوح وقوة وحيوية الأفكار التى ندركها بالحس والتى تسمى أشياء حقيقية كما نستنتج أيضا من تنوع أفكار الحس وانتظامها على هذا النحو أن مبدعها حكيم قوى خير متجاوز لكل فهم[٣]. وعلى هذا يمكن تصنيف الفارق بين أفكار الحس وأفكار الخيال على النحو التالى:

(أ) أفكار الحس أكثر حيوية وقوة وتميزا من أفكار الخيال .

(ب) أفكار الحس ترد إلى الفاعلية والإرادة الإلهية فى حين أن أفكار الخيال تستند إلى إرادة الإنسان .

(جـ) أفكار الحس ثابتة منسقة منظمة فى تسلسل وترابط بديع وفقا

---

(١) Ibid, notes on the Commentaries 115, P. 112

(٢) Berkeley, The Principles S. 29, P. 53

(٣) Berkeley, Three Dialogues between Hylas and Philonous, Ed. by A. Aluce and T . E . Jessap, London , New york, 1964 , P . 215

لقوانين الطبيعة التى هى تعبير عن الإرادة الإلهية بينما أفكار الخيال لا تخضع لتنظيم أو تنسيق .

وعلى هذا يقول باركلى : « إن الأفكار المطبوعة على الحواس بواسطة مبدع الطبيعة هى أشياء حقيقية ، أما الأفكار المثارة فى الخيال . . هى صور أو نسخ للأشياء الحقيقية المحسوسة[١].

إن باركلى يطرح هذا التمييز بين أفكار الحس وأفكار الخيال بهدف تصبو إليه تلك العقلية النقدية وهو أن يكون تأملنا تلك الأفكار وطبيعتها سبيلا يؤدى بنا ضرورة إلى إدراك أن كل ما فى الكون يعتمد تماما على العقل الإلهى وأنه أساس كل ما هو موجود لأن ما يستطيعه العقل المتناهى وما يريده لا يمكن أن يخرج عن حيز التخيل فهذه هى حدود فاعليته وإرادته ، فليس هناك ذلك الحدس العقلى الذى يسلم به ديكارت . ولهذا يتضح تماما اعتماد كل الأشياء على الله ومتى كانت الأشياء على هذا النحو فلا يكون للبشر إلا التواضع والشكر والخضوع لخالقهم[٢].

وذلك هو هدف باركلى فى مواجهة من يسلمون بأستقلالية العالم الخارجى عن العقل نظرا لتسليمهم بوجود المادة ، فيجعل أفكار الحس هى الأشياء المحسوسة وهى منفعلة سلبية وذات علاقة ضرورية بالعقل ، وهى الأشياء الحقيقية التى تكون هيكل الكون أو الطبيعة من حولنا .

معنى هذا أن ليس هناك ثمت فارق بين وجود الأفكار ووجود الأشياء أو بين وجود الأشياء ووجودها المدرَك ، بل أن هذا الفارق مرفوع ، لأن وجود الأفكار أو الأشياء قائم فى كونها مدركة بالعقل ، أى أن الوجود إدراك .

---

(١) Berkeley, The Principles S.33 , P. 54

(٢) Berkeley, Three Dialogues P. 252

(ب) الوجود إدراك :

الهدف الحقيقى لهذا المبدأ هو أن ينتفى وجود أى شىء فى الطبيعة إذا كان وجوده مستقلا عن العقل ، وبمعزل عن العقل لا وجود لشىء، ومن ثم يصبح وجود الأفكار أو الأشياء وإدراكها شيئا واحدا لأن وجود أى شىء فى الطبيعة يجب - عند باركلى - أن يقوم فى العقل ، إنه السند الأساسى للأشياء .

ولهذا نجد عن باركلى تحديدات واضحة بخصوص كلمة فكرة idea، الواقع reality، الوجود existence .

وهو يرى أن هذا التحديد ضرورى حتى لا نتجادل بخصوص الوجود الواقعى للأشياء ذلك لأن « الوجود الواقعى للأشياء المحسوسة قائم فى كونها مدركة[١] The reality of Sensible things Consist in being Perceived بينما التمييز بين الأفكار وإدراكها هو السبب الاعظم لافتراض وجود الجواهر المادية[٢].

ومن ثم كان القول : إن الوجود إدراك « نتيجة ضرورية تشير إلى اتساق الفكر وعمق الرؤية طالما أن الأفكار هى الأشياء، وباركلى يستخدم كلمة فكرة وهو استخدام ذات غرض محدد ، ذلك أن الأفكار لا توجد إلا بالنسبة إلى « مدرك فعال أدعوه العقل أو الروح أو الأنا . حيث توجد هذه الأفكار فيه والمعنى واحد تدرك به ، ذلك لأن وجود الأفكار قائم فى إدراكها أو قائم فى العقل[٣].

والعقل المقصود ليس هو عقلى أو عقلك بل كل العقول والعقل

---

(١) Ibid, P. 175

(٢) Berkeley, Philosloplical commentaries S. 609 , P. 75

(٣) Berkeley, The principles, S. 2 , P. 42

الإلهى على نحو خاص لذلك « حينما يقال : إن الأجسام لا توجد إلا فى العقل، فإن ما أعنيه ليس هو هذا العقل أو ذاك بل كل العقول مهما كانت »[١].

معنى هذا أن وجود الأشياء لا يخص عقلا بعينه بل كل العقول وإن كان الاختلاف - كما سيتحدد فيما بعد - هو فى كونه إدراكا مستمرا أو منقطعا جزئيا أو شاملا وفقا لطبيعة وعلاقة الأفكار بالعقل .

لذلك فأفكار الحس لا توجد إلا بالنسبة إلى عقل مدرِك لها وخلاف ذلك هو تناقض لأننا لو سلمنا بوجود مستقل للأشياء المحسوسة فإننا نسلم بأن هناك ثمت فارق بين وجود الأشياء ووجودها المدرَك أى أننا نسلم بوجود المادة وتكون النتيجة هى استقلالية العالم أو الطبيعة عن العقل، ولكن ذلك قصور فى الرؤية لدى من يسلمون باستقلالية العالم الخارجى ، لأن موضوعات الحس أو أى شىء فى الطبيعة مهما كان شأنه لا يوجد بمعزل عن العقل « والقول بأن المنازل والجبال والأنهار وفى كلمة واحدة كل الأشياء المحسوسة لها وجود طبيعى مستقل عن وجودها المدرك . . . ينطوى على تناقض بيِّن ، ذلك لأنه ماذا تكون هذه الموضوعات سوى تلك الأشياء المدركة بالحس ؟ وماذا ندرك بالحس زيادة عن أفكارنا أو إحساساتنا ؟[٢]، وتلك حقيقة واضحة ، أما إذا ادعينا أن الفكرة المحسوسة قائمة فى شىء مجهول فذلك أمر لا يقره عقل بل هو قائم على فهم خاطئ لطبيعة الأشياء، أى قائم على افتراض وجود مزدوج للأشياء أحدهما معقول لا ينفصل عن العقل، والآخر واقعى مستقل عن العقل وهذا الافتراض هو حجر الأساس

---

(١) Ibid, S. 48 , P. 61

(٢) Ibid, S. 4 , P. 42

للتسليم بوجود الجوهر المادى .

ولذلك يلغى باركلى ذلك الفارق ويحيل كل الصفات ثانوية كانت أو أولية إلى العقل ويقول : إن العالم المحسوس ليس إلا ما ندركه بحواسنا العديدة ولا وجود لشىء وراء الأفكار التى ندركها بالعقل ولا وجود لأية فكرة أو نموذج للفكرة مستقل عن العقل .

ولكن إذا افترضنا وجودا للأشياء مستقلا عن وجودها المدرك فإننا لم نعرف طبيعة أى شىء موجود فحسب ، بل لم نعرف أيضا أنه موجود ، ذلك لأن « أى شىء محسوس يجب أن يكون مدركا مباشرة بواسطة البصر أو اللمس وفى الوقت ذاته ليس له وجود فى الطبيعة ذلك لأن الوجود المتحقق للموجود غير المفكر قائم فى الإدراك[1] وعلى هذا عندما نجعل كل غايتنا هو تصور وجود للأجسام الخارجية فإننا فى كل الوقت إنما نفكر فى أفكارنا الذاتية[2] أى الأشياء المحسوسة وهى أشياء حقيقية لا توجد بمعزل عن العقل ولو أمعنا النظر فيما نقصده بكلمة الوجود عند استخدامها بالنسبة للأشياء المحسوسة نجد أن ذلك المعنى متفق تماما مع الموقف الطبيعى للإنسان .

وهنا نجد أن باركلى يفهم الموقف الطبيعى فهما جزئيا لأن الموقف الطبيعى إذا كان يقر وجود الأشياء لأنه يدركها أمامه إلا أن الإنسان العادى يستحيل عليه أن يقول : إن الوجود الواقعى للأشياء لا يقوم بمعزل عن العقل .

وبالرغم من ذلك يستند باركلى إلى الموقف الطبيعى ليدعم به مبدأ الوجود إدراك فى مواجهة الإشكال الرئيسى فى قضية الوجود وهو

---

(١) Ibid, S. 88 , P. 79

(٢) Ibid, S. 23 , P. 50

استقلالية العالم عن العقل ووجود المادة ، فهما موضع التساؤل الأساسى أمام مبدأ الوجود إدراك .

ومن ثم يؤكد باركلى أن معنى الوجود عنده يلتقى تماما مع الموقف الطبيعى وذلك لأننا عندما نقول : أن شيئا ما موجود هو أننا نراه ونشعر به ، وأنا مقتنع أن الرجال لو اختاروا ما يقصدونه بكلمة الوجود سيتفقون تماما معى[١] لأن الوجود المطلق للأشياء غير المفكرة هى كلمات بلا معنى بل تشتمل على تناقض[٢] والأمر الذى سيتفق عليه الجميع هو أن لا أفكارنا ولا انفعالاتنا ولا الأفكار التى شكلت بواسطة مخيلتنا وجودها غير مستقل عن العقل. . . لذلك عندما أقول - عن هذه المنضدة التى أكتب عليها - إنها توجد ، أعنى أننى أراها وأشعر بها ، وإذا ما غادرت مكتبى سأقول عنها : إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أننى لوكنت فى مكتبى فإننى سأدركها أو أن ثمت روح أخرى تدركها الآن الفعل[٣].

وهذا هو المعنى الصحيح للوجود كما هو فى الموقف الطبيعى للإنسان « سل البستانى لماذا يعتقد بوجود أشجار الكريز فى الحديقة ؟ سيخبرك لأنه يراها ويحس بها ، وفى كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه، وسله لماذا لا يعتقد بوجود شجرة البرتقال فى الحديقة ؟ سيخبرك لأنه لا يدركها . إن ما يدركه بالحواس هو ما يعبر عنه بالوجود الحقيقى ، ومن أجل ذلك يحكم بأن الشىء موجود ،

---

(١) Berkeley, Philosophical commentries, S . 604, P. 75

(٢) Berkeley, The principles, S. 24 , P . 51

(٣) Ibid, S. 3 , P . 42

أما ما لا يدركه فيحكم بعدم وجوده[١]، وذلك لأن عالم الأشياء الحقيقية هى الأشياء المرئية والملموسة والمدركة بكل الحواس ، وهى كل هذا العالم وليس هناك ثمت شيء خفى وراء هذه الأفكار التى ندركها بالحس . لذلك فالقول بأن حقيقة الأشياء المحسوسة لا يمكن أن نسلم بها دون افتراض وجود المادة قول باطل لأننا لوجردنا أى شىء محسوس من الصفات الحسية كاللون والشكل والحركة والامتداد. . . . فلن يبقى شيء عدا كلمة جوفاء لا معنى لها . فمثلا « عندما أنظر إلى هذه الحبة من الكريز وألمسها وأتذوقها هل من أجل ذلك هى موجودة وجودا واقعيا ؟ ، أُسقط من حسابك هذه الإحساسات المختلفة ستتلاشى هذه لحبة من الكريز ، وعلى ذلك فوجود هذه الحبة ليس منفصلا عن هذه الإحساسات ، أو هو جماع هذه الآثار الحسية أو الأفكار المدركة بالحواس المختلفة . . . أما إذا كانت هذه الحبة تعنى طبيعة مجهولة متميزة عن الصفات الحسية وإذا كان وجودها يعنى شيئا متميزاً عن وجودها المدرك فأنا أعترف بأننى لن أكون أنا أو غيرى على يقين من وجودها[٢].

لذلك تصبح كلمة الوجود كلمة جوفاء إذا اخذت لتشير إلى شىء مستقل عن العقل، بل إن كل ما يقال عن الوجود المطلق للأشياء غير المفكرة أمر يخلو تماما من المعقولية ، ذلك أن الوجود الحقيقى للشىء المحسوس قائم فى الإدراك، وهنا يقوم المعنى الحقيقى لمبدأ الوجود إدراك، فالإدراك شرط ضرورى للوجود ولا وجود لشيء بمعزل عن العقل بل إن هناك علاقة بين الأفكار والعقل فما هى طبيعة هذه العلاقة؟

(١) باركلى : المحاورات الثلاثة بين هيلاسى وفيلونوس، ترجمة د . يحيى هويدى . دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٦ ، ص١٤٥ .

(٢) نفس المرجع السابق . ص١٦٩ .

(جـ) علاقة الافكار بالعقل الإلهى والعقل المتناهى :

إن العقل عند باركلى على نحوين : عقل لا متناه أى الله ، والعقول المتناهية ، وإذا كانت العلاقة بين العقلين غامضة ، إلا أن علاقتهما بالأفكار واضحة ، وهى أيضا على نحوين : النحو الأول : علاقة وجود أو إدراك يلتقى فيها العقل اللامتناهى مع العقل المتناهى رغم أن الأول مبدع لمدركاته والثانى متقبل لمدركاته ، فالأفكار إن كان مصدرها هو العقل الإلهى ، فهو الذى يثيرها فى عقولنا ، إلا أن العقل متى أدرك الفكرة صارت فكرته ولا وجود لها إلا فيه ، ولكن وجودها فيه وجودًا مؤقتا إلى أن يريد الله وتنتقل الأفكار مرة أخرى إلى العقل الإلهى أو يدركها عقل آخر . أما النحو الثانى : علاقة ضرورة أو علية وتلك ترد إلى أرادة العقل الإلهى وحده .

لهذا يقول باركلى : إننى أسلم بأن الامتداد واللـــون .... الـخ ربما يقال إنها مستقلة عن العقل ، وذلك على نحوين من حيث إنها مستقلة عن إرادتنا والنحو الآخر من حيث إنها متميزة عن العقل(١).

وهنا يثير باركلى قضيتين : الأولى : قضية الفاعلية والعلية والثانية : هى قضية التمايز بين العقل والافكار .

وفى إطار القضية الأولى يحدد باركلى معنى الاستقلالية حيث هو يعنى استقلالية الأفكار المحسوسة عن إرادتنا المتناهية ، فالعقل المتناهى ليس مبدعا بل إن فاعليته تتوقف عند حد التخيل لذلك يقول باركلى : « هناك أفكار ترد إلى العمليات الداخلية للعقل ، غير أن هناك أفكارا أخرى لا يكون العقل بصددها فعالا بل يكون سلبيا وهذه الأفكار

---

(١) Berkeley, Philosphical commentaries, S . 882 P . 104 .

تسمى إحساسات أو مدركات[١] « ولهذا فإن » تلك الأشياء المدركة بالحس يمكن أن تدعى أشياء خارجية external نظرا لمصدرها ، ذلك لأن الأفكار ليست من خلق عقولنا ولكنها مطبوعة بواسطة روح أخرى متميزة. . . ولهذا يمكن أن يقال : إن الموضوعات المحسوسة مستقلة عن عقلى لأنها موجودة فى عقل آخر » [٢].

وهنا يؤكد باركلى معنى الاستقلالية ، بمعنى أن عقولنا المتناهية ليست علة الأفكار ، كما يؤكد أيضا أن الأفكار تنتقل بين العقول ولكنها لا تقوم إلا فى العقل .

وعلى هذا فالأفكار المحسوسة مستقلة عن إرادتنا المتناهية لأنها ترد إلى فاعلية وعمليات العقل الإلهى، بل إن باركلى يطرح هذه الاستقلالية ليؤكد دور الإرادة الإلهية بوصفها علة مبدعة لهذا الوجود، ومن ثم لا وجود لشىء بمعزل عن الإرادة الإلهية .

وهنا يريد باركلى أن يؤكد أنه إذا لم يكن الله موجودا فليس هناك ثمت شىء على الإطلاق لأن الإرادة الإلهية هى الشىء الوحيد الذى يتسم بالفاعلية المطلقة أما الإرادة الإنسانية فالفاعلية لا تتجاوز التخيل، وتلك هى حدود العلاقة ولا تجاوز وما دامت الأفكار المحسوسة معلولة لفاعلية وإرادة العقل الإلهى فإن وجودها الدائم وثباتها ونظامها مردود إلى الإرادة الإلهية والإدراك الإلهى .

لذلك يقول باركلى : عندما أغلق عينى فإن الأشياء ماتزال موجودة لأن وجودها قائم فى عقل آخر هو العقل الإلهى ، ولهذا « بدون الله لا وجود لشىء مطلقا ، وبدون مخلوقات قادرة على الإدراك لا شىء

(١) Ibid, S . 286 , P . 35

(٢) Berkeley, The principles, S . 90 , P . 80

فى الطبيعة موجود لأن الأشياء الطبيعية أفكار محسوسة يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا »[١].

وهنا يبدو ثمت إشكال بصدد وجود الأفكار فى العقل الإلهى خاصة وأن باركلى يقول بالنموذج archetype وهل هذه النماذج فى طبيعتها تخالف الأفكار المحسوسة ، وإن كانت كذلك أليس معنى هذا أن هناك ثمت فارق بين وجود الأشياء ووجودها المدرك ومن ثم تبطل فاعلية مبدأ الوجود إدراك ؟ أم أن الفكرة هى هى ذاتها من حيث هى مدرك للعقل الإلهى والعقل المتناهى ؟

إن إجابة باركلى على هذا السؤال محددة واضحة حيث يقول : إن الأفكار أو النماذج فى العقل الإلهى ليست وجودا مطلقا يختلف عن الوجود المدرك بواسطة أى عقل مهما كان»[٢] ومن هذا الإطار يصبح الاختلاف بين الفكرة والنموذج ليس اختلافا فى الطبيعة ولكنه اختلاف فى الجهة التى ننظر من خلالها للفكرة ، نحن كائنات متناهية كتب علينا أن نظل مقيدين بالجسد وأن تستمد أرواحنا كيانها من الله ، ومن ثم فإننا نتأثر وتثيرنا الإحساسات التى تنطبع فينا رغم إرادتنا ، وهى لهذا السبب تصبح مبعثا للألم والسرور أما الله باعتباره روحا خالصا وفاعليته مطلقة وكل الأفكار المحسوسة معلولة لفاعلية إرادته ، فلا يثيره أى إحساس على الإطلاق ذلك أن الأفكار أو الإحساسات لا تحمل إليه عن طريق الحواس بل هى إبداع الروح الإلهى ذاته يبعثها إلينا ويثيرها فينا متى يريد .

---

(١) Engle & Taylor, Berkeley's Principles of human Knowledge Wadsworth Pubishing Campany I n c . Belmont California, 1968 P . 17

(٢) Berekely, letter to Johnson, P. 292

وذلك هو الاعتبار الوحيد الذى نفهم من خلاله قول باركلى بالفكرة والنموذج من حيث هو مدرك قائم فى العقل الإلهى ومن حيث هو فكرة أو إحساس مدركة فى عقولنا المتناهية وفى ذلك يقول باركلى : إن الأشياء موجودة فى العقل الإلهى من الأزل ثم أصبحت ممكنة الإدراك « أى خلقت » وذلك فقط بالنسبة للأرواح المتناهية ، أما بالنسبة لله ، فليس هناك ثمت شىء جديد ويلزم عن هذا أن فعل الخلق متوقف على كون الله يريد لهذه الاشياء المعروفة من قبل الذات الإلهية وحدها أن تكون مدركة بالنسبة للأرواح الأخرى المتناهية(١) « والأشياء لا يقال عنها إنها بدأت وجودها إلا بالنسبة إلينا فقط عندما أمر الله أن تصبح هذه الأشياء أشياء مدركة أو قابلة لإدراك العقول البشرية ووفقا للقوانين التى وضعها هو والتى يُطلق عليها قوانين الطبيعة ويمكن أن تسمى هذا الوجود للأشياء وجودا نسبيا(٢) أى لا يوجد إلا بالنبسة للعقل .

لذلك إذا افترضنا فناء الأرواح المتناهية يصبح لا ضرورة لكى يبعث الله أفكاره ، حيث يرتبط ذلك البعث بوجود الأرواح المتناهية التى تنطبع فيها الأفكار وتثيرها .

والأرواح المتناهية وجودها سابق ، وإذا كانت التوراة تؤكد أن خلق الإنسان تابع وليس سابقا لخلق العالم إلا أنّ هذا لا ينفى أن تكون هناك أرواحا أخرى متناهية غير الإنسان سابقة لوجود العالم المحسوس ، لذلك يقول باركلى ردا على هيلاس عندما يسأله بأن معنى آرائه يتضمن أن وجود الإنسان سابق لوجود الأشياء وأن هذا يناقض وصف موسى

---

(١) Berekely, letters, No 12 P . 37

(٢) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ترجمة د. هويدى . ص١٧٧ .

للخلق فيقول باركلى : « إن ظهور الأشياء المادية المخلوقة إلى الوجود مرتبط بعقل مخلوقات أخرى إلى جانب ارتباطه بالعقل البشرى ومن أجل هذا فإنك لن تستطيع أن تثبت لى تناقض أفكارى مع أقوال موسى عن الخلق إلا إذا أثبت لى إستحالة ظهور عقول أخرى متناهية إلى الوجود قبل العقل الإنسانى[1].

وهذا الربط الضرورى بين أسبقية الأرواح المتناهية على الوجود المحسوس يؤكد أن هذا العالم أو هذه الأشياء من طبيعة خاصة يستحيل أن تقوم إلا فى العقل ويجب أن يكون وجودها سابقا حتى تقوم فيه الأشياء . كما أن هذا يؤكد أيضا أن الإدراك شرط ضرورى للوجود ولكنه شرط مرهون بالإرادة الإلهية ، لأن الله هو الذى يثير أفكاره لتكون مدركة لنا ، ومن ثم فإن وجود الأفكار ينتقل من عقل إلى عقل وفقا لإرادة الله ، وإذا تلاشت الأرواح المتناهية من الوجود كانت الأشياء أفكارا قائمة فى العقل الإلهى .

لذلك يستنكر باركلى أى مالبرانش « إننا نرى كل الأشياء فى الله » ويقول : « إن الأشياء التى أدركها هى أفكارى أنا ولا وجود لفكرة ما إلا فى عقلى أنا وليس بأقل وضوحًا من هذا أن هذه الأفكار أو الأشياء المدركة بواسطى . . . مستقلة عن عقلى ذلك أنى أعلم أنى لست مصدرها ولابد أن تكون هذه الأفكار قائمة فى عقل آخر له من الإرادة ما يجعله يعرضها أمامى[2].

هكذا يهدم باركلى الأساس المادى للوجود أو الطبيعة ليكون الله هو أساس ودعامة كل ما هو موجود ولا وجود لشىء بمعزل عن أساسه أى

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(٢) Berekely, Three D . P . 213 & 214

بمعزل عن العقل . والطبيعة ليست شيئا عدا الأفكار أو الإحساسات التي يثيرها الله في عقولنا ، ومن ثم يستحيل تخيل وجود أى شيء غير مدرك على الأطلاق لأنه لا وجود لشيء بمعزل عن العقل .

والأشياء إذا لم تكن في عقلي أو أى عقل متناه آخر كانت قائمة في العقل الإلهي ، والإدراك الإلهي هو الإدراك الدائم الشامل غير المشروط أى هو الشرط الضرورى للوجود لأن الإرادة الإلهية إرادة مطلقة وفاعلية خالصة يُرد إليها إبداع كل موجود ومن ثم لا وجود لشيء في الطبيعة مستقل عن الإرادة الإلهية .

وهنا نتساءل هل هذا المعنى الذى يصوغه باركلى للوجود الطبيعى بإعتباره أفكارا لا تقوم بمعزل عن العقل هل هذا المعنى يلتقى مع ظاهريات هوسرل ؟

(د) الوجود المدرك وفينومنولوجيا هوسرل :

إن الفينومنولوجيا فلسفة ظاهرية متعالية تقوم على مبدأ قصدية الوعى أو الشعور ، فالوعى عند هوسرل متجه دائمًا إلى شىء آخر غيره ، أى أنه دائمًا وعى بـ ، لذلك إذا كان لا وجود بدون إدراك عند باركلى فإن الوعى عند هوسرل هو دائما وعى بـ ، إن الوعى والوجود عند هوسرل متضايفان يستلزم كلاهما الآخر ، لذلك يقول هوسرل : « إن كل ما هو موجود لذاتى هو موجود بالنظر إلى شعورى إنه المدرك فى ادراكى الحسى والمفكر فيه تفكيرى والمفهوم فى فهمى وما هو عيانى فى العيان[١] وبذلك يبدو هوسرل واضحا فى تقريره أن كل ما هو موجود لذاته موجود فى شعوره موجود فى إدراكه الحسى. وعند هذا الحد قد يبدو وجه الالتقاء بين باركلى وهوسرل حول الوجود المدرَك فيقول جون التن ويزدم : « إن رأى باركلى فى الوجود المدرك يتضمن فعلاً المبدأ المعروف أى الفينومنولوجية ووفقا لهذا المبدأ نجد أن وجود الموضوع يعبر عنه تحت اسم المعطى الحسى الممكن . . . وباركلى لم يمس أى معنى آخر لوجود الموضوعات غير هذا»[٢].

وتقول دكتورة نازلى إسماعيل : « لقد أكد هوسرل أن العالم موجود لذاتنا أى موجود من حيث هو مدرك لنا وهذا هو المبدأ الأساسى فى فلسفة باركلى[٣].

---

(١) ادموند هوسول ، تأملات ديكارتية ، ترجمة د . نازلى إسماعيل ، دار المعارف ١٩٧٠ ، ص٢٠٢ .

(٢) J . Oulton Wisdom , The unconscious origin of Berkeley's philosophy London 1953 , P . 7

(٣) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص٤٣ .

حقا إن باركلى يرفض أن تكون الأشياء أو الأفكار مجرد نسخ أو صور لعالم مجهول ، وأن كل ما ندركه عن طريق الحس هو الأفكار المحسوسة وهى متميزة عن أفكار التخيل ، وإن باركلى بذلك يجعل موضوع الإدراك الحسى هو الأشياء ذاتها وليس نسخها على نمط لوك بل إنه يجعل الحياة الواعية تدرك الأشياء ذاتها وقد تبدو هذه غاية هوسرل كما يقول بيرسن : « أى محاولة صياغة العالم الحقيقى بشكل صريح فى مصطلحات الذاتية »[١].

والواضح على هذه الأراء أنها تُجمل ولا تفسر ، وما يخشى من الأجمال هو أن يكون ثمت إيحاء يبدو فيه باركلى هوسرل القرن ١٨ . ولذلك يجب أن ننظر فى مضمون المدرك الحسى عند باركلى وهوسرل .

إننا مع باركلى نقول : الأفكار هى الأشياء هى المظاهر هى الإحساسات هى الكيفيات المحسوسة ، وهذه الأفكار أو المظاهر مدركة مباشرة بالحس وهى كل حقيقة الشىء المحسوس وليس ثمت شىء خلاف هذا . بينما عند هوسرل نجد الماهيات ونجد الأعراض نجد الأنا التجريبى ، ونجد الأنا المتعالى كملكات للنفس الإنسانية .

فى حدود الأنا التجريبى تكون الموضوعات المعاشة أو الإدراك الحسى أو الظواهر فى مجرى الشعور أو الوعى بمثابة تعين عرضى أو بداهة عرضية للماهية ، وذلك إذا اعتبرنا أن وجود الموضوعات مجرد إدراكها الحسى فقط كما يرى باركلى فإن هذا يعتبر عند هوسرل تصوراً أو إدراكًا حسيًا ساذجًا لا معنى له « ذلك أن التجربة حالة خاصة

---

(١) Gornelis A.van Peurson, Phenomenology and Reality,Duquesne, Unive . Press, Pittsburgh 1972 . P . 147

للبداهة . . . إن البداهة لا تكون بالنسبة إلى اية موضوعات غير حالة عارضة لحياة الشعور ولكن هذه الحالة تشير على الأقل إلى ضرب من الإمكان يكون هو الغاية التى يسعى إلى تحقيقها كل قصد بالنسبة إلى كل ما يكون موضوعا له »[١].

وإذا كانت البداهة فى إطار الأنا التجريبى هى بداهة عارضة تشير فقط لإمكانية البداهة الأصلية أصبح الشرط الأساسى للبداهة هو الأنا المتعالى والرد المتعالى الـذى يقف على هذه الإمكانات الصرفة المجردة أو الماهيات ولا ينظر إلى القيمة الوجودية العرضية لها . ويوضح هوسرل ذلك لنا بمثال الإدراك الحسى للمنضدة فإننا نغير من حال موضوع الإدراك . . . من حال لونه وشكله على نحو اختيارى - فى الخيال - بحيث نبقى على طابع الحضور الإدراكى ، ويتحول هذا الإدراك إلى إمكان صرف . . . فننقل الإدراك الواقعى إلى مملكة . . . الإمكانات المجردة عن كل ما يمكن أن يربطها . . . بالأنا التجريبى الذى نصفه كموجود من الموجودات . . . هذا النموذج العام للإدراك الحسى فى نقاوته المثالية بعد أن انعدمت كل صلة بالواقع أصبح هو مثال الإدراك بحيث شمل فى امتداده المثالى كل الإدراكات الممكنة مثاليا من حيث هى متخيلات صرفة عندئذ تكون تحليلات الإدراك بمثابة تحليلات ماهويه[٢].

وعلى هذا نقول : إن الأنا المتعالى هو الذى يخلق ويقوم بفاعليته تقويما متعاليا العيان الناتج عن انفعالية الأنا التجريبى حتى ينتهى بهذا التقوم إلى الشعور الأصلى بالماهيات أو الكليات . والماهيات عند

(١) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص١٧١ .

(٢) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص١٨٨ .

هوسرل هى المعانى الحقيقية لوجود الموجودات ، وهدف الظاهريات المتعالية هو الكشف عن هذه الماهيات ومن ثم « هى الشرط الضرورى للوجود ، هى بناء أساسى يتميز عن كل الصورة النوعية نظرا لأنها تملك من المثالية والثبات ما يجعل منها موضوعا لعلم حقيقى ، ولا سبيل إلى بلوغ الماهية اللهم إلا إذا حاولنا استبعاد الصفات أو المحمولات العرضية للموضوع من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يؤدى محوها إلى اختفاء الموضوع نفسه[1] إن الماهيات هى عالم الوجود الحق « لذلك يكون من العبث أن نريد إدراك عالم الوجود الحق كشىء خارج عالم الشعور والمعرفة والبداهة الممكنة وأن نفترض أن الوجود والشعور يتعلق كلاهما بالآخر على نحو خارجى تماما . إذ أن كل واحد منهما يختص ذاتيا بالآخر وما يرتبط ذاتيا بآخر يكون هو والآخر شيئا واحدا بصورة عينية أى هما واحد فى العينية الوحيدة والمطلقة للذاتية المتعالية المتصلة بين الذوات . وإذا كانت هذه الذاتية المتصلة هى عاللم المعانى الممكنة فكل شىء خارج هذا العالم يكون لا معنى له[2].

ذلك أن الماهية هى ذات الشىء . . . والشىء المحسوس هو إشارة تشير إلى ماهيته[3] وذلك على نقيض باركلى تماما لأن الأشياء المحسوسة هى الأفكار المحسوسة ، ومن ثم ليس هناك فارق بين ماهية وإحساس أو بين ماهية وشىء محسوس .

هذا فضلا عن الاختلاف فى الهدف بين مبدأ القصدية ومبدأ الوجود

(١) د . زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، ص٣٤٥ .
(٢) داموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص٢٠٥ .
(٣) نفس المرجع ، ص٢٩ .

إدراك . حقا إن مبدأ القصد يربط بين الذات والموضوع ولكن هوسرل يقول : « عندما ترد كلمة الوجود فى كلامنا فالوجود المعروف هو المقصود ومن الخطأ إذا أن نتكلم عن أصل الوجود[١] » وهكذا تكون مشكلة هوسرل ليس البحث عن أساس أو أصل الوجود بل البحث فى الموجود » ولهذا فإن الواقع موجود حقا أما من حيث ماهيته موصول بالذاتية ، وهو موصول على نحو يجعله لا يستمد معناه من حيث هو حقيقة قائمة بالفعل إلا لكونه مشارا خارجيا منه يتكون معنى المضمون الفكرى فى الذاتية المتعالية[٢].

ذلك أن هوسرل يريدنا أن نتخطى النزعة الحسية أو الطبيعية المتطرفة والمثالية المتطرفة بهدف أن يجعل الفلسفة علما دقيقا ، وذلك لا يتم فى تصوره إلا بتجاوز كل من الفلسفتين ، حيث تقوقعت الفلسفة المثالية حول مجردات مطلقة ، أما الفلسفة الطبيعية فقد توقفت عند حد ما هو طبيعى متجاهلة كل عنصر أو فاعلية عقلية فى عملية المعرفة ، ونظرت إلى الطبيعة على أنها وحدة رمانية مكانية خاضعة لقوانين دقيقة ولذا فالنزعة الطبيعية لا ترى غير الطبيعة الفزيائية وهى ترد كل شىء إلى هذه الطبيعة إلى حد تطبيع الوعى، وجعلت المعرفة مجرد انطباعات حسية تخلو من أى فاعلية عقلية . ولهذا فلا الفلسفة المثالية ولا الفلسفة الطبيعية استطاعت أن تقيم الفلسفة بوصفها علما دقيقا ؛ لهذا يجب أن يتم التجاوز ومنهج التجاوز هو المنهج الفينومنولوجى الذى يؤدى بنا إلى المعانى أو الماهيات وذلك لا يتم إلا بفضل القصدية التى هى سمه أساسية للوعى، ومن ثم يتم التضايف بين الوعى

---

(١) داجوبرت د . رونز ، فلسفة القرن العشرين ، ترجمة د . عثمان نوية مؤسسة سجل العرب ١٩٦٣ ص١٣٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٩ .

والوجود ولهذا يقال : إن « الفينومنولوجيا هى القمة التى تناهت إليها كل من الفلسفة العقلية والفلسفة التجريبية[١].

أما فلسفة باركلى فى عصرها فقد كانت قائمة فى مواجهة الفلسفة المادية التى تسلم بوجود المادة كأساس مطلق للطبيعة ومن ثم فهى علة وقوة فعالة فى الكون ، وهذا التصور المادى للعالم لا يجعل ثمت مبرر أو ضرورة فى الكون لوجود الله ، ذلك أن الكون يعمل آليا أو ميكانيكيا، وعلى هذا فإن التصور المادى للعالم لا يتسق مع الألوهية من وجهة نظر باركلى لهذا يتخذ باركلى من مبدأ الوجود إدراك وسيلة لإنكار وجود المادة ورسم تلك الصورة الشفافة للوجود التى تصبح فيها الأفكار هى الاشياء ومن ثم فهى لا تقوم إلا فى العقل فهو أساس الوجود وليس المادة .

ولذلك فإن هدف مبدأ الوجود إدراك هو أن يصبح العقل الإلهى ليس فقط أساس الوجود بل مصدر حركته حيث لا يستقل إطلاقا عن إرادته وحتى تكون النتيجة اللازمة عن كل هذا أنه إذا لم يكن الله موجودا وإرادته فعالة فى الكون فإنه لا وجود لشىء على الإطلاق ، فالأشياء هى أفكار العقل الإلهى تنتقل بين العقول وفقا لتنظيم وتدبير وإرادة الله ولكنها لا تقوم إطلاقا إلا فى العقل .

بينما فى تصورى أن فلسفة هوسرل تقول : إذا لم يكن الإنسان موجودا فإنه لا معنى لوجود العالم ففاعلية الذات الإنسانية قائمة وما هية الموجودات لا تنكشف إلا خلال الذات المتعالية بفضل القصد إن القصدية هى الطابع الأساسى لحياتى النفسية إنها الخاصية الواقعية التى أختص بها كإنسان وكذلك كل إنسان[٢] إن ذلك المبدأ يعنى أن كل

---

(١) نفس المرج السابق ، ص ١٢٢ .

(٢) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص٢٠٢ .

معرفة هى علاقة بين ذات وموضوع وليس من المنطقى ابدا التوقف عند طرف منهما بوصفه مطلقا أو بوجوده وجودا مطلقا خارج هذه العلاقة.

لهذا ورغم كل ما طرحته من أفكار قد يبدو فيها ثمة التقاء بين باركلى وهوسرل أرى أن فلسفة كل من باركلى وهوسرل تختلف من حيث أشكالها الأساسى وبالتالى تختلف من حيث الهدف وإذا كان هناك ثمت التقاء على بعض الأفكار فإن ذلك لا يعنى التقاء على المضمون ذلك أن لكل عصر من عصور الفكر مشاكله الأساسية الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومشكلات العصر الأساسية هى التى تحتم فكر العصر سلبا أو إيجابا . ولهذا فإن التقاء بضعة أفكار عند مفكر من القرن الثامن عشر مع مفكر من القرن العشرين لا يعنى أن ثمت تقارن يمكن أن ينشأ بينهما لأن المقارنة خصبة إذا التقت على الهدف من تلك الفلسفات عموما ، أما التوقف عند حد الجزء فإنه يضيع وحدة الموضوع والهدف الأساسى منه.

وعلى هذا نتهى إلى القول بأن الوجود المدرك عند باركلى هو الأشياء أو الأفكار التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا. والأفكار تنتقل بين العقول وفقا لإرادة الله ، ولكنها لا تقوم بمعزل عن العقل ، والإرتباط مطلوب لأن الفصل يلزم عنه أن وجود الأشياء مستقل عن الإدراك وذلك « شىء فظيع هو أساس مذهب هويز[١]»، الذى يبرر وجود المادة كأساس للوجود ، إذن لا مناص من التوحيد. وإنكار المادة لازم .

---

(١) Berkeley, Philosophical commetaries, S . 799 P. 96

الفصل الرابع

انكار المادة أو الجوهر المادى

الفصل الرابع

إنكار المادة أو الجوهر المادى

لقد أوضحنا فى الفصل الثالث أن الله أساس الطبيعة أو الأشياء وهى لا تستقل إطلاقا عن العقل ، بل تنتقل بين العقول ولكن لا تقوم بمعزل عن العقل ذلك أن وجود الأشياء وإدراكها شيء واحد .

وذلك هو المبدأ الذى يبرر إنكار وجود المادة واستقلالية العالم عن العقل وهذان الأمران هما جوهر الإشكال بينه وبين الفلاسفة نظرا لإنكاره الصورة المادية للعالم ، حيث لا وجود إلا للعقل والأفكار . ولهذا يقول باركلى : « أنا لا أجادل ضد وجود أى شيء إذا كنا نستطيع إدراكه إما عن طريق الحس أو عن طريق التأمل . . . ولا أضعه موضع تساؤل ، ولكن الشيء الوحيد الذى أنكر وجوده هو ما يدعوه الفلاسفة المادة matter أو الجوهر الجسمى Corpreal substance[1]. وبذلك كان باركلى في مواجهة لوك ديكارت ومالبرانش ونيوتن. . . الخ ، وهؤلاء رغم الاختلافات الفلسفية بينهم إلا أنهم يسلمون بالصورة المادية للعالم المستقلة عن أى إدراك بحيث أصبحت معرفتنا بهذا العالم إشكالا تتعدد فيه الآراء وتختلف فيه المذاهب بين الحس والعقل والتجربة، ولكن الشيء الذى يلتقون عليه هو أن هناك ثمت فارق بين وجود العالم ووجوده المدرك، ولقد حاول كل منهم التخفيف من حدة هذا الفارق فلجأ لوك إلى التجريد وديكارت إلى الحدس العقلى ومالبرانش إلي الوحدة الصوفية مع الله ونيوتن إلى المنهج الرياضى .

ومن ثم يعتبر باركلى أن تسليم الفلاسفية بالمادة هو السبب الأول

---

(١) Berkeley, The Priniples, S. 35 , P. 55.

الذى قادهم إلى مثل هذه الإختلافات حتى كادت الثقة فى أن تكون معرفتنا الحسية بهذا العالم معرفة يقينية أمرا مستحيلا، طالما وأن هناك ذلك المجهول الذى يسند إليه وجود الأشياء فى العالم بحيث يكون للأشياء وجود مستقل تماما بمعزل عن إدراكنا .

وباركلى يرى أن وجود المادة على هذا النحو أمر مستحيل ولكى يؤكد هذه الإستحالة يناقش الإدراك بهدف تفنيد كل رأى يقول بالتمييز أو التفرقة بين الإحساس والأشياء المادية أو بين الإدراك وموضوعه فيقيم القضية من أساسها على إشكال يسعى من خلاله لحسم قضية وجود المادة ومن ثم إستقلالية الأشياء عن العقل أو بمعنى أصح تدمير الصورة المادية للعالم لتحل محلها تلك الصورة الروحية للوجود التى لا تقوم بمعزل عن الإدراك ولا وجود لها بدون العقل . ومن ثم ينتهى باركلى إلى أن الله كما هو أساس الوجود هو أساس المعرفة. ذلك أن كل فكرة أو إحساس موجود فى عقولنا إنما هو مطبوع على حواسنا بواسطة مبدع الطبيعة تبعا لإرادته ولا تأتى إلينا من شىء مجهول مستقل عن العقل .

وأفكارنا أو إحساساتنا هى الأشياء المحسوسة وإدراكنا لها يتم على نحوين :

النحو الأول : إدراك مباشر بواسطة الحواس .

النحو الثانى : إدراك غير مباشر بواسطة العقل والتأمل[1]

وعلة هذا التقسيم عند باركلى ترد إلى أن لكل حاسة من الحواس موضوعها المباشر والخاص والمدرك مباشرة عن طريق تلك الحاسة ومن ثم فما يدركه اللمس يستحيل إدراكه بالبصر مباشرة. وكل شىء

(١) Berkley, Three Dialogues. P . 205

لا ندركه إدراكا مباشرا عن طريق حاسته الخاصة به لا نستطيع أن ندركه بأى حاسة أخرى، بل ندركه بواسطة العقل والذاكرة ، وذلك هو ما يؤكده باركلى، ويخص كتابه نحو نظرية جديدة فى الرؤية بتفسيره كى يدمر الأساس الميتافيزيقى للبصريات، . فليس هناك ذلك الشىء الموجود والمستقل عن العقل الذى يدركه البصر كما يدركه اللمس، بل الأشياء أفكار مصدرها هو الله .

ومن ثم فإن شرط الرؤية أو أى إدراك آخر لمسيا كان أو سمعيا . الخ ليس هو الصور التى يشكلها العقل عن الأشياء الخارجية المستقلة عنه بمساعدة الأعصاب والدماغ، بل هو الإرادة الإلهية فهى شرط الإدراك ولهذا نبدأ أولا بالإدراك الحسى المباشر .

أولاً : الأدراك الحسى المباشر :

(أ) موضوعه :

فى موضوع الإدراك لا يميز باركلى بين وجود الأشياء المحسوسة كالأشجار والجبال والأنهار والمنضدة والزهرة. . . الخ والإحساسات أو الأفكار المحسوسة كالأشكال والألوان والأصوات والروائح والطعم والصلابة والإمتداد. . . الخ التى توجد مرتبطة بعضها بالبعض الآخر مكونة ما نسميه بالأشياء الحسية . لذلك فإن الأفكار أو الإحساسات هى الأشياء المحسوسة المدركة مباشرة بالحس وهى ليست نسخا أو صورا لها ، بل هى الأشياء ذاتها وهى لا تقوم بمعزل عن العقل، ذلك أن باركلى يرد وجود الأشياء للإدراك ومن ثم صارت الموجودات المحسوسة أفكاراً فى العقل وترتب على هذا أن معرفتنا بالأفكار هى معرفتنا بالأشياء فى حقيقتها .

وبذلك يبدو التضاد بين باركلى ولوك ، ذلك أن لوك يميز بين الإحساس المعطى فى الخبرة وبين الموضوعات أو الأشياء ونحن لا ندرك الموضوعات الخارجية مباشرة، بل ما ندركه هو إحساسات والتى هى بمثابة صور أو نسخ لهذه الموضوعات .

لذلك إذا كان باركلى ولوك يبدءان من نقطة إنطلاق واحدة حيث الأفكار أو الإحساسات عند كليهما هى الموضوع المباشر للإدراك أو كما يقول باركلى فى نظرية الرؤية : « الأفكار هى الموضوع المباشر للحس والفهم »[١] إلا أن الأفكار عند باركلى هى الأشياء المحسوسة ذلك أن وجود الأفكار وإدراكها شىء واحد، لهذا لا يميز باركلى بين الإدراك وموضوع الإدراك أو بين الأشياء وإدراكها ذلك أن الأشياء هى الأفكار ووجودها قائم فى كونها مدركة ومن ثم لا وجود لها إلا فى العقل .

لذلك كان الوجود فى العقل هو هتاف حرب ضد الإدراك المباشر وبشكل خاص عند لوك. . . حيث يجعل الواقع مستقلا عن العقل بينما المعرفة عند باركلى تصبح مستحيلة إذا كان الواقع مستقلا عن العقل وما فى العقل نسخ له . . .إن الواقع لا يقوم إلا فى العقل والوجود المحسوس ليس مزدوجًا أو مطلقا ، ومن ثم إستبعد باركلى الأشياء المادية المستقلة عن العقل فصارت العين ترى الأشياء ذاتها وليس نسخها[٢] لهذا من التناقض أن يقال : إن الأفكار الحسية لها وجود

---

(١) Berkeley, Anew theory of vision, Ed. by A . Aluce and T.E Jessap, London, New york, 1948, S. 45 , P . 188

(٢) Matin & Armstrong, Locke & Berekeley Macmillan London P . 289

مستقل عن وجودها المدرك بل إن الكيفيات المحسوسة ثانوية كانت أو أولية لا وجود لها إلا فى العقل ذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف أى موضوع محسوس عدا كونه مجموعة أفكار أو كيفيات محسوسة . ومن ثم فإن معرفتنا بالأشياء هى معرفتنا بالكيفيات القائمة فى الإدراك .

لذلك يرفض باركلى تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية، ويرى أن جميع الكيفيات هى إحساسات ذاتية لا تقوم بمعزل عن العقل بينما هذه التفرقة تعنى أن أفكارنا أو إحساساتنا نسخ وصور مشابهة معلولة لأشياء خارجية هى المادة بصفاتها الأولية المستقلة عن العقل لذلك يقول باركلى : « إن الفكرة لا تشبه شيئا عدا الفكرة واللون أو الشكل لا يمكن أن يشبها شيئا عدا لون اخر أو شكل آخر ومن ثم فإن المشابهة مستحيلة عدا بين أفكارنا[١]» . فلا نستطيع أن نقارن الفكرة بشىء آخر غيرها بل إننا لا يمكن أن نقارن شيئين معا دون إدراكهما حيث « تقوم المقارنة على كشف أوجه التشابه أو الإختلاف بين الشيئين ، والعقل لا يمكن أن يقارن شيئا عدا أفكاره الخاصة، وليس هناك شىء يشبه الفكرة ويكون قائما فى شىء غير مدرِك»[٢]، وعن هذا يلزم بوضوح أنه لا وجود لفكرة مستقلة عن العقل. لهذا فإن المادة بصفاتها الأولية أو بوصفها جوهرا ممتدا صلبا له شكل محدد متحرك موجود وجودا مستقلا عن العقل هى بهذا المعنى أمر مستحيل تماما لا وجود له على الإطلاق، وذلك هو ما إنتهى باركلى إليه فى مناقشة الأفكار أو الإحساسات مؤكدا أن كل فكرة أو إحساس أو كيفية هى ذاتية لا وجود لها بمعزل عن العقل . وذلك هو ماكرس له باركلى على وجه

---

(١) Berkeley, The Principles, S . 8 , P . 44

(٢) Berkeley, Philosophical commentries, S . 378 P . 45

التخصيص الجزء الأول من المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلوفوس فيقول : إن الصفات الثانوية قد سلم الفلاسفة بقيامها فى العقل وعند هذا الحد لا خلاف ، ولكن نقطة الاختلاف تتمركز حول قولهم : إن تلك الكيفيات ناتجة عن تأثير الكيفيات الأولية على حواسنا. وبذلك يكون وجود الكيفيات الثانوية معلولا لعلة خارجية مستقلة عن العقل . وذلك عند باركلى خلف لأننا لو سلمنا بأن الأفكار المحسوسة شيء آخر غير الإحساسات الذاتية لما كان الماء يبدو حارا لشخص باردا بالنسبة لشخص آخر، ولما كان الشيء يبدو حلو المذاق لشخص ومر بالنسبة لشخص آخر، فالحرارة قد تؤدى مثلا إلى إحساس الألم، ولكن ذلك لا يعنى أن الحرارة شيء مختلف عن إحساس الألم .

لهذا يرى باركلى أن الكيفيات المحسوسة ليست شيئا مختلفا عن هذه الإحساسات، ولهذا يكون من العبث أن نتصور أن الكيفيات الثانوية لازمة عن الكيفيات الأولية التى قال الفلاسفة بوجودها فى الموضوعات الخارجية المستقلة عن العقل .

إن الكيفيات ثانوية كانت أولية لا تقوم إلا في العقل، والدليل على ذلك « أن الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبدا عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى ولا يمكن أن نتصورها. . . مجردة عنها فلابد إذن أن نستنتج من ذلك أن هذه الصفات الأولية توجد هى الأخرى فى العقل»[1]، ذلك أنه من المستحيل أن يكون لدينا فكرة عن جسم ممتد متحرك دون أن نخلع عليه أى صفة حسية أخرى من تلك الصفات التى يسلم بوجودها فى العقل . وبهذا من التناقض أن نقول : إن الصفات الأولية قائمة فى المادة لأننا لا نستطيع أن نتصور فكرة الامتداد

(١) Berkeley, The Priciples, S . 10 & 15 , P . 45 & 47

أو الحركة . . . الخ بحيث تكون هذه الأفكار منفصلة عن كل الصفات المحسوسة الأخرى . ويلزم عن هذا أنها لا تقوم إلا فى العقل فمثلا فكرة الحركة هى ليست قائمة فى الجسم المتحرك ، ذلك لأننا نصف حركة أى جسم بأنها سريعة أو بطيئة بالنسبة إلى الزمن الذى يقطعه هذا الجسم فى مكان ما . فالجسم الذى يقطع ميلا فى ساعة يتحرك بسرعة أكبر مما لو قطع نفس المسافة فى ثلاث ساعات، وبما أن الذى يحدد الزمن بالنسبة لنا هو سرعة تتابع الأفكار فى عقولنا، وتتابع الأفكار فى ذهن ما قد يكون أضعف من سرعة تتابعها فى ذهن آخر ، ويترتب على ذلك أن حركة الجسم فى مكان ما قد تبدو بطيئة لشخص سريعة آخر . لذلك إن سلمنا بأن الجسم الواحد يتحرك فى نفس الاتجاه بسرعة وببطء فى وقت واحد نكون قد وقعنا فى التناقض .

لذلك إذا قلنا : إن الكيفيات مستقلة عن العقل فإننا لن نستطيع أن نقول : إن الامتداد صغير أو كبير ، إن الحركة سريعة أو بطيئة ، وهذا ليس له سوى معنى واحد هو أنهم ليسوا شيئا على الإطلاق . لهذا فإن الكيفيات المدركة هى الأشياء المحسوسة والإحساس لا يمكن أن يكون إحساسا بشىء ما ، ذلك أنه ليس هناك فارق بين الإحساس والأشياء ، بل إن الأشياء هى الأفكار أو الإحساسات التى ندركها إدراكا مباشرا وهى لا تقوم بمعزل عن العقل .

وهنا نتساءل طالما أن باركلى يرفض إزدواجية العالم ويرى أن الأفكار فى العقل ليست ناتجة عن تأثير الأشياء المادية على حواسنا، وأن هذه الأفكار أو الكيفيات هى مجرد إحساسات ذاتية وهى الأشياء ذاتها. وهل معنى هذا أن الاحساس فعل من أفعال العقل أم أن هناك ثمت مصدر آخر للإحساس ؟

(ب) مصدر الأفكار أو الاحساسات :

عند باركلى الإحساس ليس فعلا من أفعال العقل الإنسانى، لأن هذا يعنى أن العقل الإنسانى فعال مبدع لأفكاره . والعقل لا يمكن أن يكون فعالا إلا إذا عاونته الإرادة . معنى هذا أن هناك ثمت ارتباط بين فاعلية العقل والإرادة فلا فاعلية للعقل بدون إرادة فعالة إيجابية .

ولكن الإرادة الإنسانية عند باركلى هى مجرد تلك الحركة الميكانيكة للإنسان ، كأن يقوم بفتح عينه أو يمد يده أو باستنشاق الهواء « لهذا لا دخل للإراد فى الإحساس بهذه الرائحة المعينة مثلا » ، ومن ثم تبدو الإرادة أمام هذا الإدراك المعين سلبية[1].

وما ينطبق عى الرائحة ينطبق على مختلف أنواع الإحساسات ، حيث الإرادة سلبية لا دخل لها فى الإدراك لأن أفعال الإرادة سواء فعل إبصار أو فعل تنفس. . .الخ ، ليس معناه إدراك الضوء أو الألوان أو الرائحة، بل هى ليست شيئا أكثر من فتح العين أو التنفس. . .الخ .

وعن هذا يلزم بالضرورة طالما أن إرادتنا الإنسانية سلبية وأفعالها لا تتجاوز تلك الحركات الميكانيكية أن لا فاعلية للعقل فى الإدراك الحسى، لذلك يرفض باركلى أن يكون الإحساس فعلا من أفعال العقل لأن العقل لا يمكن أن يكون فعالا إلا إذا عاونته إرادة فعالة إيجابية وهذه السمة لا يتسم بها شىء إلا الإرادة الإلهية .

لذلك فإن العقل الإلهى هو وحده الفعال وهو وحده المبدع لكل

---

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د.يحيى هويدى . ص٧٣ .

الأفكار المحسوسة ، لذلك يقول باركلى : « إن الأفكار المدركة بالحس إدراكا واقعيا لا تتوقف على إرادتى وعندما أفتح عينى فى وضح النهار لا استطيع أن أقرر إن كنت سأرى أم لا وليس فى وسعى أن أحدد الأشياء التى ستقع أمامى أو نوع الأشياء التى سيقع عليها بصرى، وهذا فيما يتعلق بحاسة السمع وسائر الحواس الأخرى، فأفكارها ليست من صنعى ولا من خلق إرادتى ، فلابد أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هى التى تتحكم فى إنتاجها[1].

ومادام الله هو مصدر أو علة أفكارنا أو إحساساتنا كيف يتم إدراكنا لهذه الأفكار ؟ وهل يمكن أن يكون ثمت دور للدماغ إلى جانب العقل؟

إن الحديث عن دور الجسم أو الدماغ فى تفسير إدراكنا للأفكار يستند أساسا إلى التسليم بفكرة الجوهر المادى، والجوهر الروحى الأمر الذى يقتضى النظر إلى العلاقة بينهما حيث العقل أو الجوهر الروحى متأثر بالجسم أو الدماغ فى عملية إدراك الأفكار .

غير أن الجوهر المادى بالنسبة لباركلى لا وجود له لذلك فإن الجسم بكل مكوناته من الدماغ والأعصاب. .. الخ ليس إلا شيئا محسوسا طالما أن الأشياء المحسوسة جميعها قابلة للإدراك المباشر، والأشياء القابلة للإدراك المباشر هى الأفكار والأفكار لا وجود لها إلا فى العقل. معنى هذا أن الجسم بكل مكوناته هو أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل، ومن ثم فإن المخ ليس إلا « شيئا محسوسا»[2] أو فكرة فى

---

(١) Berkeley, The Principles S . 39 , P . 53

(٢) باركلى ، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ، ص ٩٩ .

العقل، وطالما أن هذه طبيعة المخ فإنه من المستحيل أن يؤدى إلى إدراك أو إحداث الأفكار الأخرى .

بهذا يرفض باركلى أن يكون هناك ثمت دور للأعصاب والمخ فى إدراكنا للأفكار ذلك لأن المخ أو الدماغ - كما يقول هو - مجرد شىء محسوس ومادام كذلك فهو لا يقوم بمعزل عن العقل وكذلك الاعصاب ومن ثم يستحيل أن تكون هناك علاقة بين حركات الأعصاب وبين الإحساسات . « بل أن هناك؛ عقلا كليا يؤثر فى عقلى فى كل لحظة من اللحظات بجميع الآثار الحسية التى أدركها. ولما كانت هذه الأثار تبدو أمامى منظمة متنوعة أستنتج أن مصدرها أو خالقها لابد أن يكون حكيما قويا خيرا لا أستطيع الاحاطة به[1].

نخلص من ذلك طالما إنتفى دور العقل الإنسانى فى أن يكون مبدعا للأفكار المحسوسة وكذلك إنتفى دور الجسم وتأثيره فى العقل وإدراك الأفكار بينما أصبح الله هو المصدر الوحيد لأفكارنا المحسوسة ترتب على هذا أن يكون الإدراك الحسى المباشر هو بالضرورة إدراك يقينى ومن ثم يجب الثقة فى الحواس وإحساساتها .

(جـ) الحواس وإحساساتها معرفة يقينة :

يرى باركلى أننا يجب أن نثق بحواسنا كما يفعل عامة الناس وليس هناك شىء يجعل الناس يسخرون من الفلاسفة سوى أنهم يشكُون فيما يرون ويسمعون ويشعرون به، ومن ثم يوجه نقده لديكارت ويقول : « إننى اثق فى حواسى . . . وأعتقد أن الأشياء الواقعية هى

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص١١٠ .

نفس الأشياء التى اراها وأحسها وأدركها بحواسى[1]

لذلك فإن المنازل والجبال والأنهار والأشجار بل كل الأشياء التى تكون هيكل العالم المحسوس نعرفها معرفة يقينة ذلك لأننا ندركها مباشرة عن طريق الحواس وهى لا تقوم بمعزل عن العقل ومن ثم صار وجودها قائما فى كونها مدركة ، كذلك فإن ما ندركه بالحس هو الطبيعة الحقيقية للأشياء ، أما إذا قلنا : إن ما ندركه من الأشياء هو مظاهرها أو نسخها وليس طبيعتها الحقيقية يترتب على هذا أن تكون الحواس خداعة لأنها لا تكشف لنا حقيقة الأشياء وذلك مردود أساسا إلى الإعتقاد فى وجود الجوهر المادى وإستقلالية العالم عن العقل .

ولكن إذا سلمنا أن الأشياء المحسوسة هى الأشياء التى ندركها مباشرة بالحس وهى أفكار لا تقوم إلا فى العقل فإننا نثق بحواسنا لإننا ندرك الأشياء الحقيقية وليس نسخها أو صورها .

وهنا يثار السؤال : ومادمنا قد سلمنا بالثقة فى الحواس وفى قدرتها على أن تكشف لنا حقيقة الأشياء، فماذا نقول عن العصا التى تبدو منكسرة حين ينغمس جزء منها فى الماء وكيف نفسر هذا الخطأ ؟

يرى باركلى أن الخطأ هنا لا يرد إلى الأفكار التى ندركها بالبصر فعلا بل فيما نستنتجه من هذه المدركات لأننا إذا كنا ندرك بالبصر مباشرة أن العصا منكسرة فذلك ليس خطأ ولكن الخطأ هو أن نستنتج أننا سنظل ندرك العصا منكسرة بعد إخراجها من الماء .

لذلك فإن الخطأ فى الحكم ليس خطأ الحواس بل هو أننا نربط بين إدراكنا البصرى للعصا وإدراكنا اللمس لها بعد ذلك .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

وعلى هذا فإن الإختلاف فى الإدراكات الحسية عند باركلى ليس معناه أن للأشياء طبيعة مختلفة عن تلك التى ندركها بالحس وأن الحواس لا تكشف لنا الأشياء على حقيقتها بل إنه يعنى أننا لا نفهم الروابط بين الأفكار الحسية المختلفة وأننا لا نميز بين ما ندركه بالبصر وما ندركه باللمس أو ما ندركه بأى حاسة أخرى . ذلك أن لكل حاسة من الحواس موضوعها الملائم والخاص والمدرك مباشرة عن طريق تلك الحاسة دون أخرى ولكن حتى لا تتكاثر التسميات وتكون اللغة مستحيلة لجأ الناس إلى التوحيد بحيث يكون لكل مجموعة من الأفكار إسما واحدا ومن ثم يعتبر شيئا واحدا سواء أكان شجرة أو زهرة أو تفاحة إلى آخر تلك الأشياء المحسوسة .

وهنا يبدو ثمة إشكال إذا كان الشيء مجموعة أفكار مسحوسة بينما لكل حاسة من الحواس موضوعها الخاص، إذن كيف ندرك الشيء ككل واحد ؟

فى هذا يقول باركلى بالنسبة لحبة الكريز مثلا: « إنها مجموعة أفكار متصاحبة بحيث إننا عندما نتذوق الطعم فإن البصر سرعان ما يتأثر بلونها واللمس باستدراتها ونعومتها. . . الخ[١] . وكذلك سائر الأشياء الحسية المماثلة ، وهكذا يتم إدراكنا لأى شيء محسوس إدراكا مباشرا حيث تختص كل حاسة بإدراك إحساساتها الخاصة إدراكا مباشرا والإحساسات أو الأفكار لا تقوم بمعزل عن العقل وهنا يبدو وجه اليقين وينتفى الخطأ .

وذلك عن هدف وقصد محدد حيث أن باركلى يريد أن يؤكد لنا أن

(١) Berkeley, Three Dialogues . P . 249

الإدراك الحسى المباشر يزودنا بالحقيقة الكاملة للأشياء الحسية وذلك يحدد الفارق بين باركلى ولوك لأن الإحساسات أو الأفكار عند لوك ليست هى المعرفة كما هو الحال عند باركلى . وعند باركلى لا نجد ذلك المجهول الذى يصبح الإحساس عاجزا أمامه أن يكشف ويقدم لنا حقيقة الأشياء كاملة ، والذى جعل لوك يلجأ إلى دور العقل إلى جانب الحس ذلك الدور الذى ينتفى عند باركلى فى الإدراك الحسى المباشر . حيث للبصر موضوعه المباشر وللمس موضوعه وللسمع موضوعه وللشم موضوعه وللذوق موضوعه . وهنا قد يثار السؤال الآتى : أليس هناك أفكار أو كيفيات تكون مشتركة بين أكثر من حاسة؟ أو هل يمكن لحاسة أن تدرك موضوع حاسة أخرى ؟ ذلك إننا قد وجدنا لوك فرق بين الكيفيات وجعل الأولية منها مجال إدراك مشترك لأكثر من حاسة تدرك بالبصر كما تدرك باللمس .

يرفض باركلى ذلك ويرى أن ذلك مردود إلى سوء فهم العلاقة بين الأفكار الحسية للبصر والأفكار الحسية للمس ، ولتحديد وتوضيح هذه العلاقة يطرح باركلى السؤال الآتى : كيف ندرك بواسطة البصر مسافات الأشياء وأحجامها وأوضاعها ؟ والإجابة على هذا السؤال هى محور كتابة نظرية جديدة فى الرؤية حيث يعمل على تفنيد نظرية الهندسة الطبيعية للعين وذلك كله بهدف تدمير فكرة استقلالية العالم الخارجى عن العقل . فلا وجود لأفكار مشترك لكل الحواس يدركها البصر كما يدركها اللمس . ينفى باركلى هذا ويؤكد أن لكل حاسة موضوعها المباشر ويستحيل أن تدرك حاسة موضوع حاسة أخرى، ولكن يمكن للموضوع المباشر لحاسة أن يوحى للعقل بموضوع حاسة

أخرى، فيكون إدراكنا له إدراكا غير مباشر لأنه لا يستند إلى حاسة من الحواس بل إلى العقل والذاكرة .

ثانيا : الإدراك غير المباشر :

رغم أن لكل حاسة من الحواس موضوعها الخاص، ورغم أن إدراكه من اختصاص هذه الحاسة أو تلك « إلا أن الموضوعات المباشرة لحاسة معينة يمكن أن تكون موحاة للخيال عن طريق الموضوعات المباشرة لحاسة أخرى. . فاللون مثلا وهو الموضوع الملائم والمدرك مباشرة بالبصر، إلا أنه ممكن أن يكون موحى للمخيلة عن طريق سماع أصوات مثل كلمات احمر أو أزرق ، وهذه الأصوات من إختصاص السمع وليس البصر ، وبالرغم من ذلك فإنها توحى للعقل بموضوعات البصر[1]، وهذا هو المعنى الذى يقصده باركلى بالإدراك غير المباشر لأن الموضوعات المباشرة لحاسة من الحواس لا تدرك إدراكا مباشرا إلا إذا كان الإدراك منصبا على موضوعها المباشر والخاص بها، ويطرح باركلى فى المحاورات الثلاث مثال يوليوس قيصر وهو يبدو أكثر وضوحا فحين يدرك صورته شخصان أحدهما سبق له أدرك قيصرا ذاته والثانى لا يعرف عنه شيئا ، وربما يبدو أن ما يدركه الإثنان من الصورة هو جملة الألوان والأشكال ولكن هناك ثمت فارق بينهما لأن الذى سبق له إدراك قيصر ذاته لا يرى فقط الأشكال والألوان بل إن ما يراه يذكره ويدل على قيصر ، وهذه الدلالة لا تنتج من مجرد الأشكال والألوان التى أدركها بل ترد إلى العقل والذاكرة التى تقول له : إن هذا هو قيصر .

(١) Berkeley, The Theory of Vision Vindicated and Eexplained S ... s. 10 & 39 , P . 256 & 264

وهنا يبدو دور العقل فى حدود التذكر والتخيل ، وهو أساس الإدراك غير المباشر حيث توحى الأفكار المدركة مباشرة لحاسة بأفكار حاسة أخرى تكون قد اعتدنا أن نراها متقارنة فى الخبرة .

ويمكننا أن نقول مع التحفظ الشديد : إن الإدراك غير المباشر عند باركلى يشبه إلى حد كبير إدراك المحسوسات التى بالعَرَض عند ابن سينا « ولما كنا قد وقفنا بالتجربة على وجود علاقة مصاحبة بين لون النار وبين الحرارة فإننا نستطيع إدراك الحرارة بمجرد رؤة لون النار ويكون إدراكنا للحرارة بالبصر إدراكا عرضيا . . . وإذا سمعنا صوتا وأدركنا أن هذا الصوت صوت حصان ، أو أبصرنا شيئا أبيض وأدركنا أن هذا الأبيض فلان ، فإننا فى الواقع نستحضر فى مخيلتنا صورة الحصان الذى أدركناه من تجاربنا الماضية مصاحبا لهذا الصوت أو نستحضر صورة فلان الذى أدركناه فى تجاربنا الماضية مصاحبا لهذا اللون الابيض[1] .

وعلى نفس النحو يبدو الأمر عند باركلى فما يدركه البصر هو موضوعه الملائم أى الأضواء والألوان وهى قد توحى للعقل بأفكار الحواس الأخرى ، وذلك لأننا قد أدركنا من تكرار التجربة والخبرة تصاحبهم معا .

ولكن الفلاسفة ظنوا أن الامتداد والحجم والوضع والحركة. . .الخ تدرك بالبصر كما تدرك باللمس ، غير أنه لا توجد ثمت فكرة مشتركة لكل الحواس ، ذلك لأنه ليس هناك إرتباط ضرورى بين أفكار البصر

---

(١) د . محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، دار الشروق سنة ١٩٨٠ ص ١٦٦ .

وأفكار اللمس ، بل هو إرتباط مألوف تعلمناه من الخبرة وتكرار التجربة ومن هذا الإطار يناقش باركلى الإدراك البصرى ، وهل يمكن للبصر إدراك المسافة والحجم والوضع ؟ ثم يكشف عن طبيعة العلاقة بين الأفكار الحسية للبصر والأفكار الحسية للمس .

(أ) هل يدرك البصر المسافة ؟

إن المسافة فى حد ذاتها ومباشرة لا يمكن رؤيتها[١]» وذلك يعنى أن المسافة ليست موضوعا للإدراك البصرى المباشر، بل إن إدراكها» لا يتم إلا بواسطة فكرة ما أخرى وتلك الفكرة هى ذاتها مدركة فى فعل الرؤية[٢]» لهذا فإن كل ما يقدمه البصر للعقل فى عملية إدراك المسافة هو جملة إحساسات بصرية مدركة مباشرة وتوحى تلك الإحساسات للعقل بفكرة المسافة المختلفة ، ولهذا فهو إدراك غير مباشر وذلك هو وجه الإشكال فى القضية لأن المسافة ذاتها ليست هى ذلك الإحساس المدرك مباشرة فى الرؤية ، بل إن هذه الإحساسات توحى للعقل بفكرة المسافة .

ولو كان الحكم على المسافة مؤسسا على الإحساس البصرى لكان معنى هذا أن إدراك المسافة يتم مباشرة بالبصر لأنه سيكون هناك إرتباط ضرورى بين تلك الإحساسات المدركة مباشرة فى الرؤية وبين الفكرة المختلفة للمسافة ومن ثم تكون النتيجة هى التسليم باستقلالية العالم عن العقل ، وحتى يلغى باركلى هذه الإستقلالية يمهد نافيا أن تكون المسافة موضوعا للإدراك البصرى المباشر .

(١) Berkeley, Anew Theory of Vision, S . 2 , P . 171

(٢) Ibid, S . 11 , P . 173

لهذا يرفض التفسيرات التى طرحها ديكارت* وغيره من العلماء والفلاسفة فى عصره للحكم على المسافة ويرى أن تلك الاساليب جميعها زائفة ذلك « لأن هذه الخطوط والزوايا التى يستندون إليها فى إدراك المسافة غير مدركة على الإطلاق. . . لذلك فإن العقل لا يحكم بواسطتهم على مسافة الموضوعات . . . بل إن هذه الخطوط والزوايا ليس لها وجود فى الطبيعة ، وما هى إلا فروض شكلها علماء الرياضة عن طريقهم أدخلت إلى علم البصريات بهدف معالجة هذا العلم بطريقة هندسية[١].

إن الحكم على المسافة ليس من اختصاص البصر بل إن تلك الأفكار أو الإحساسات البصرية التى تدرك مباشرة فى فعل الرؤية هى بمثابة العلامات الدالة التى توحى للعقل بفكرة المسافة المختلفة وهذه العلامات يحددها باركلى فى ثلاث على النحو الآتى .

---

* يشرح ديكارت فى كتابه The Dioptres اساليبا أربعة فى تفسير الرؤية تستند إلى نظرية الهندسة الطبيعية للعين وفى إحدى هذه الأساليب يقول يكارت : إننا نعرف المسافة عن طريق العلاقة المشتركة بين العين إذا اتجهت العينان نحو النقطة «× » فإننا عن طرق طول الخط «as» وأيضا حجم الزوايا Xsa Xas نستطيع أن نحدد اين تكون النقطة «× » ويمكننا ايضا أن نفعل نفس الشىء عن طريق عين واحدة إذا جعلناها تغير اتجاهها. فإذا وجهنا العين من النقطه a إلى «× » وبعد ذلك وجهناها مباشرة إلى النقطة S فإن ذلك سيكون كافيا ليؤكد ويوجد فى مخيلتنا طول الخط as وحجم الزاوية Xas و Xsa وهذا يجعلنا ندرك مسافة النقطة «× » .

(١) Ibid, S . 12 & 13 & 14 & 15 , P . 173 & 174

* الإحساس الناتج عن حركة العين ، ذلك أنه بواسطة الخبرة عندما ننظر إلى شىء ما بكلتا العينين وفقا لقربه أو بعده عنا ، نغير تنظيم العين عن طريق تصغير أو تكبير المسافة بين إنسان العين، وحركة العين هذه مصحوبة بإحساس ويبدو لى أن هذا الإحساس هو الذى يوجد فكرة المسافة الأكبر أو الأصغر فى العقل(١).

* الإحساس الناتج عن محاولة تكيف العين مع درجة التشوش والاختلاط التى يبدو عليها مظهر الشىء عندما يكون قريببا جدًا من العين. ذلك أن الشىء القائم على مسافة معينة ، تكون نسبة اتساع إنسان العين متلائمة مع تلك المسافة. ولكن عندما يصبح قريبا من العين فإن مظهره يبدو مشوشا ، وكلما كان اقرب ظهر مختلطا أكثر ولأن هذا يحدث دائما فإنه ينشأ فى العقل ارتباط مألوف بين درجات الاختلاط المتعددة وبين المسافة حيث الاختلاط الاكثر دال على المسافة الأصغر والاختلاط الاقل دال على المسافة الأكبر(٢).

* وكذلك الإحساس الناتج عن الجهد البصرى المصاحب شد العين من أجل الحد من المظهر المشوش للموضوع « حيث أن الإحساس فى هذه الحالة يساعد العقل فى الحكم على المسافة لكونه يقدر القرب الأكثر بمقدار شد العين(٣).

* وإلى جانب تلك الإحساسات التى توحى للعقل بالفكرة المختلفة عن المسافة هناك أيضا حالات أخرى مختلفة مثل عدد وحجم ونوع الموضوع(٤).

(١) Ibid, S . 16 & 18 & P . 174
(٢) Ibid, S . 21 , P . 175
(٣) Ibid, S . 27 , P . 176
(٤) Ibid, S . 21 , P . 177

ولكن يجب الالتفات جيدا إلى أنه لا يوجد أى رباط ضرورى بين تلك الإحساسات التى توحى للعقل بفكرة المسافة وبين فكرة المسافة ذاتها كبيرة كانت أو صغيرة « ذلك أن تلك الأشياء ليس لها فى طبيعتها الخاصة أية علاقة أو إرتباط بالمسافة ، بل من المستحيل أن تشير إلى درجات متعددة منها ولكن عن طريق الخبرة تواجد نوع من الترابط المألوف بينهما[١].

وعلى هذا فإن تقدير المسافة هو نوع من الحكم المؤسس على الخبرة وليس على الحس[٢]» ذلك أنه من مجرى الخبرة نتعلم أن إحساسا بصريا معينا ومسافة معينة متصاحبان باستمرار فى الخبرة بحيث إننا عندما نشعر بالإحساس البصرى هذا تأتى فكرة المسافة إلى عقولنا . لهذا فإن الحكم على المسافة مؤسس « على الخبرة وتكرار التجربة حيث ينشأ فى العقل إرتباط مألوف بين هذين النوعين من الأفكار. . . أى أن العقل يدرك الفكرة المختلفة للمسافة التى قد تعود أن يجدها مرتبطة بهذا الأحساس البصرى[٣].

بذلك إذا افتقدنا الخبرة كان مثلنا مثل فاقد البصر* الذى إذا استرد

---

(١) Ibid, S . 17 , 23 , 28 , P . 174 - 177

(٢) Ibid, S . 3 P . 171

(٣) Ibid, S . 3 , 17 , 19 , 20 P . 171 , 175

* فاقد البصر إذا استرد بصره هل يستطيع عن طريق البصر وحده أن يدرك مسافات الأشياء وأحجامها وأوضاعها ؟

تلك هى المشكلة التى يقول باركلى فى ملاحظاته على كتاب تعليقات فلسفية إن تلك المشكلة اثارها وليم مولينكس وكانت موضع اهتمام كثير من الفلاسفة اتخذ منها باركلى دليلا على اختلاف أفكار البصر اللمس واعتبر حل وليم ولوك لتلك المشكلة حلا زائفا .

لأن المسافة والحجم والوضع ليست من اختصاص البصر بل من اختصاص اللمس

بصره لن يكون لديه فى البداية أية فكرة عن المسافة بواسطة البصر فالشمس والنجوم والأشياء البعيدة مثلها مثل القريبة. . . لا تبدو له إلا كسلسلة جديدة من الأفكار أو الإحساسات ، لذلك فإن حكمنا بأن الأشياء على مسافة مردود إلى الخبرة(١).

نخلص من هذا إلى أن المسافة لا تدرك بالبصر بل باللمس، ومن ثم تكون رؤية هذا أو ذاك الشيء على مسافة مجرد إيحاء للعقل يقطع الفرد بموجبها مسافة معينة تقاس بحركة جسمه وهى مدركة باللمس، ومن ثم فإن الإيحاءات التى توحى بها الإحساسات البصرية إنما توحى بنوع وكمية حركة جسمية معينة(٢).

لهذا فإن إدراك المسافة كما يقول باركلى هو إدراك غير مباشر يستند إلى الإيحاء وتكرار التجربة أو الخبرة ومن ثم يكون للمخيلة الدور الأعظم لأن ملكة التخيل هى الملكة الوحيدة القادرة على تمثل موضوعات كل الحواس وقد أوضحنا فى الفصل الثالث الفارق بين أفكار الحس وأفكار الخيال من حيث الطبيعة ومن حيث المصدر .

وعلى هذا يستحيل إدراك المسافة بالبصر مباشرة لأنها ليست موضوعا من موضوعاته بل هى موضوع للمس « فما هى إلا خط أفقى يقع على نقطة واحدة من الشبكية وتلك النقطة تبقى ثابتة بلا تغير أيا كانت المسافة طويلة أو قصيرة(٣). وفى ذلك يقول ميرلوبنتى : إن السبب فى عدم إدراك العمق بالبصر أن باركلى يختزل العمق إلى العرض. . .

---

(١) Ibid, S . 41 , P . 186

(٢) Ibid, S . 45 , P . 188

(٣) Ibid, S . 2 , P . 171

وذلك لأن باركلى ينظر إلى العمق على أنه سلسلة متصلة من النقط ممكن إدراكها كعرض بينما يستحيل إدراكها كعمق لأن سلسلة النقط أو الموضوعات التى أمامى تخفى كل واحدة منها الأخرى حتى تكون هذه المسافة مضغوطة فى نقطة واحدة، وهذا هو الذى يجعل العمق غير مرئى(١) وذلك أن المسافة عند باركلى إحساس لمسى وليست إحساسا بصريا .

(ب) إدراك الحجم :

إن ما ينسحب على المسافة ينسحب على الحجم ذلك أننا « نرى المسافة على النحو الذى نرى به الحجم ، ونرى الأثنين على النحو الذى نرى به الخجل والغضب عند الإنسان فهذه الانفعالات ذاتها لا يمكن رؤيتها. . . وبدون الخبرة لا نستطيع أن نعتبر احمرار الوجه دالا على الخجل بقدر ما نعتبره دالا على الفرح(٢) والأمر لا يخرج عن هذا النحو فى إدراك الحجم فإنه مردود إلى الخبرة ، والدليل على ذلك أن الأعمى إذا استرد بصره. . . لن يكون قادرا بالتأكيد على أن يقول أى السطحين هو المكعب وأيهما هو الكرة(٣)، ذلك أن الحجم شأنه شأن المسافة، ليس موضوعا للإدراك البصرى، ومن ثم فإن أحكام الحجم مثل أحكام المسافة لا تقدر عن طريق الخطوط والزوايا بل معتمدة على الخبرة، كما أن كل ما يدركه البصر ليس إلا إيحاءات

---

(١) M . Merleau - Ponty, Phenomenlogy of Perception New york, 1962, P . 255

(٢) Berkeley Anew theory of vision, S. 65, P. 195

(٣) Ibid, S . 132 , P . 225

توحى للعقل بالحجم الكبير أو الصغير الملموس . فمثلا « كمية الأمتداد المرئى التى فى شكل برج توحى بفكرة الحجم الكبير وكمية الامتداد المرئى التى فى شكل إنسان توحى بكفرة الحجم الصغير[١].

ولكن ليس هناك أية علاقة ضرورية بين الحجم الكبير أو الصغير المرئى والحجم الكبير أو الصغير الملموس ، فكل ما بينهما هو نوع من الإرتباط المألوف[٢] تعلمناه من الخبرة وتكرار التجربة. لذلك من الخطأ أن ننظر إلى موضوعات البصر وموضوعات اللمس على إنها شىء واحد بعينه أو نتوهم أن ذلك الرباط بينهما رباط ضرورى. والحجم المرئى يتغير كلما اقتربنا أو أبتعدنا عن الشىء الملموس، فالشىء المرئى ليس له حجم محدد ثابت ، يلزم عن هذا أن « الأحكام التى نصدرها عن حجم الأشياء المدركة بالبصر هى جميعا من جهة الأمتداد الملموس[٣] لأن الحجم من اختصاص اللمس وليس البصر .

(جـ) إدراك الوضع :

إن شأن البصر فى إدراك الوضع هو شأنه فى إدراك المسافة أو الحجم فهو لا يدرك أوضاع الأشياء مباشرة، لهذا فإن الكلمات التى تتعلق بأوضاع الاشياء الملموسة لا يمكن أن تنتمى إلى أفكار البصر ، وفعل الرؤية لا يتضمن شيئا من هذا، وأفعال تحول العين إلى أعلى وإلى أسفل ليست إلا مجرد توجيه للعقل من أجل الحكم على وضع الأشياء الذى لا يدرك إلا باللمس، بدليل أن الأعمى إذا استرد بصره لا يستطيع

---

(١) Ibid, S . 77 , P . 201

(٢) Ibid, S . 59 & 64 , P . 192 & 195

(٣) Ibid, S . 61 , P . 192

أن يحكم أن الإنسان الذى يراه أمامه فى وضع صحيح أو معكوس لأنه لا يعرف تلك الألفاظ المستخدمة لأى شىء عدا تلك الأشياء الملموسة[١].

لهذا فالبصر لا يدرك بذاته أوضاع الأشياء، بل إن حكمنا عليها مردود إلى الخبرة ، وعن طريق الخبرة ندرك الارتباط المألوف بين أفكار اللمس وتحولات العين إلى أعلى وإلى أسفل بحيث إن الأشياء التى ندركها بتحول العين إلى أعلى ندعوها مرتفعة والأشياء التى ندركها بتحول العين إلى أسفل منخفضة وإذا كان الأمر على خلاف ذلك لوجدنا صعوبة كبرى فى تفسير الرؤية من حيث إننا نرى الأشياء فى وضعها الصحيح بينما صورها على الشبكية معكوسة سواء من حيث الأسفل والأعلى أو اليمين واليسار . وتلك هى المشكلة « كيف نرى الأشياء فى وضعها الصحيح بينما صورها على الشبكية معكوسة[٢]؟ .

يرفض باركلى الحل السائد* لتلك المشكلة ويرى أنه زائف لأننا لا نستطيع أن ندرك الشعاع الضوئى الساقط على الشبكية ولا أن ندرك الاتجاه الذى يأتى منه الشعاع ولا أن ندرك أيضا عملية تتبع العقل

(١) Ibid, S . 96 , P . 210

(٢) Ibid, S . 88 , P . 206

* الحل السائد لتلك المشكلة يرى أن العقل يدرك الشعاع الضوئى الساقط على الجزء الأعلى من الشبكية (ب) كما يدرك أن مصدره هو الجزء الأسفل من الجسم (ب) وبالمثل أيضا الشعاع الضوئى الساقط على الجزء الاسفل من الشبكية مصدره الجزء الأعلى من الجسم (أ) ويتتبع العقل اتجاه كل شعاع حتى مصدره الخارجى ومن ثم يكون قادرا على اصدار حكمه بأن الشخص الماثل أمامه فى وضع صحيح أو معكوس .

للشعاع حتى مصدره الخارجى ومادامت هذه الأشياء جميعها غير مدركة فإن العقل لا يستطيع أن يحكم بواسطتها على وضع الأشياء[١].

وحل هذا الأشكال كما يرى باركلى يكمن فى الفهم الصحيح للاختلاف القائم بين أفكار البصر وأفكار اللمس، حتى تتضح لنا حقيقة العلاقة القائمة بينهما واستنادا إلى هذا الاختلاف يطرح باركلى الفرض القائل : « الصور المرسومة على قاع العين هى الموضوعات المباشرة للبصر »[٢]. ومن إطارهذا الفرض نجد أنه لا مجال للمشكلة القائلة : أننا نرى الأشياء فى وضعها الصحيح وصورها على الشبكية معكوسة لأن « الصورة الشبكية لموضوع ما ليست هى ذاتها الموضوع الملموس . ومن الخطأ تحديد وضع الأشياء المرئية من جهة الأشياء الملموسة. . . لأن ما يخص البصر وما يخص اللمس منفصلان تماما لا تربطهما أية علاقة أو اتصال فى موضوع المسافة أو الوضع»[٣]، ولكن اعتقاد الفلاسفة بأن الموضوعات أو الأشياء مستقلة عن العقل، ومن ثم جعلوا أفكار الوضع والحجم والمسافة أفكارا مشتركة لكل الحواس وذلك وهم من وجهة نظر باركلى لأنه يستند إلى استقلالية العالم عن العقل .

وحتى ينفى باركلى تلك الاستقلالية ينفى أية علاقة ضرورية بين الأفكار المحسوسة للبصر واللمس . ولو كانت هذه العلاقة ضرورية لكان معنى هذا أن الأعمى إذا استرد بصره يستطيع أن يحكم عن طريق البصر أن الأشياء التى يراها فى وضعها الصحيح أو المعكوس . ولكن

---

(١) Ibid, S . 90 , P . 208

(٢) Ibid, S . 144 , P . 217

(٣) Ibid, S . 111 , 112 , 115 , 117 , 119

الأمر خلاف ذلك فهو لا يستطيع أن يصدر حكما إلا بالخبرة وتكرار التجربة حيث يتعلم الارتباط المألوف بين أفكار البصر وأفكار اللمس، كما يتعلم أيضا أن الالفاظ المستخدمة بالنسبة للأشياء الملموسة تستخدم أيضا بالنسبة للأشياء اللمرئية . ومن ثم يدرك الارتباط المألوف بين الإحساسات البصرية الناتجة عن تحول العين إلى أعلى وإلى أسفل ، يمينا أو يسارا . . . الخ والإحساسات اللمسية، فيسمى الأشياء التى يدركها بتحول عينيه إلى أعلى مرتفعة والأشياء التى يدركها بتحول عينه إلى أسفل يدعوها منخفضة ذلك أن الخبرة قد اكتسبه الارتباط المألوف بينهما .

(د) العلاقة بين الأفكار الحسية للبصر واللمس :

مما سبق اتضح لنا أن أفكار المسافة والحجم والوضع هى ذاتها ومباشرة لا يمكن رؤيتها ، وهى ليست الموضوعات المباشرة للبصر بل إن « ما نراه شىء وما نشعر به شىء آخر »[١]، ذلك أن الموضوعات المباشرة للبصر لا تماثل الأشياء القائمة على مسافة أى الموضوعات المدركة باللمس[٢]، والدليل على ذلك مثال القمر مثلا . لأن الموضوع المرئى يتغير كلما اتجهنا نحوه أو ابتعدنا عنه حتى أن ما ندركه فى النهاية شىء مختلف تماما عن الشىء المرئى . لذلك يلغى باركلى إمانية الظن بأن ما نراه مباشرة يمكن أن يكون امتثالا لشىء موجود على مسافة، فليس هناك تماثل بين ما ندركه بالبصر وما ندركه باللمس، بل هناك اختلاف .

ورغما عن هذا الاختلاف إلا أن هناك علاقة أو ارتباطا بين أفكار

---

(١) Ibid, S . 47 ,49 , 108 , P . 189 & 214

(٢) Ibid, S . 44 , P . 187

البصر وأفكار اللمس وهو ارتباط مألوف أو نوع من التقارن يدركه العقل عن طريق الخبرة وتكرار التجربة بين الإحساسات البصرية والإحساسات اللمسية. ومن ثم ينتج عن هذه الإحساسات البصرية إيحاءات توحى للعقل بإحساسات اللمس التى اعتاد أن يراهـا مرتبطة أو متصاحبة وهذه الإحساسات البصرية .

وهنا تبدو أهمية الخبرة وتكرار التجربة باعتبارها المجال الذى نتعلم من خلاله هذا التقارن والارتباط المألوف لذلك يقول باركلى : « إن ادراكى لأى موضوع من الموضوعات المرئية لا يوحى على الاطلاق بأية فكرة أو موضوع من موضوعات اللمس أو يجعلنا قادرين على إصدرار حكم عليها إلا إذا كانت لدينا خبرة سابقة عن الارتباط المألوف القائم بينهما[١].

ولكن إذا توهمنا أن هذا الارتباط ضرورى كان معنى هذا أن نسلم بوجود المـادة وبـأن أفكـار الامتـداد والشكـل والحـركة صفـات أولية وما يدركه البصر وما يدركه اللمس هو ملامح لتلك الأفكار، ولكن فى الحقيقة « لا وجود لشيء مثل هذا وكأنه فكرة مشتركة بالنسبة لكل الحواس[٢] لأن الإمتداد والشكل والحجم ... الخ المدركة بالبصر مختلفة تماما عن أفكار اللمس المسماة بنفس الأسماء .

لهذا تبدو العلاقة بين البصر وأفكار اللمس مثل العلاقة القائمة بين الكلمات المكتوبة والأصوات المنطوقة أو معانى تلك الكلمات ، فليس هناك ثمت تشابه بينهما ولكننا نتعلم من الخبرة وندرك أن الحروف المكتوبة توحى للعقل بمعانى معينة أو أصوات معينة، وهذا الإيحاء

(١) Ibid, S . 108 , P . 214

(٢) Ibid, S . 127 , P . 222

رهينة الخبرة لأنه ليس هناك رباط ضرورى بين الحروف وبين المعانى وذلك هو شأن أفكار البصر وأفكار اللمس فلا وجود لفكرة مشتركة بل هى أفكار مختلفة[1] وادلة باركلى على الاختلاف كثيرة منها دليل الأعمى الذى إذا استرد بصره لن يستطيع أن يقدر بالبصر وحده مسافات الأشياء وأحجامها وأوضاعها . ولا يستطيع أن يتخيل أى ارتباط أو تماثل بينهما، ولكن من الخبرة وتكرار التجربة يتعلم الإرتباط المألوف بينهما كما يتعلم استخدام نفس الألفاظ بالنسبة لموضوعات البصر واللمس .

وثمت دليل آخر يستند إلى تحديد الموضوعات المباشرة لحاسة الإبصار وهى الأضواء والألوان بدرجاتها المختلفة وظلالها المتعددة . وعن هذا يلزم أنه لا وجود لأية فكرة مشتركة بالنسبة لكل الحواس .

وبهذا يستحيل قيام أى ارتباط ضرورى بين أفكار البصر وأفكار اللمس ووجه الاستحالة هو اختلاف طبيعة كل منهما .

وإلى جانب هذا التمييز الذى يطرحه باركلى بين موضوعات البصر واللمس يؤكد فى نظرية الرؤية فقره ٥٩ أن الوضوعات الملموسةهى الأساس وهى التى تؤثر فى أجسامنا بالسرور والألم ولهذا يضفى باركلى أهمية خاصة على موضوعات اللمس ولكن هذا لا يعنى أن موضوعات البصر تخلو من الأهمية بل إن اهميتها تتحدد بالكشف عن هويتها إنها « لغة مبدع الطبيعة » أقامها بهدف رعاية وعناية الإنسان وجعل بينهما وبين أفكار اللمس ذلك الارتباط المألوف ، إنها تلك « اللغة الطبيعية »[2] حتى يستطيع الإنسان عندما يدرك موضوعا مرئيا

---

(١) Ibid, S . 17 , P . 174

(٢) Berekeley, the theory of vision vindicated S . 40 , P . 265

أن يتوقع الضرر أو الفائدة التى تنشأ إذا لمس هذا أو ذاك الموضوع الملموس . وبذلك صارت أفكار البصر بمثابة علامات وإيحاءات توحى للعقل بأفكار اللمس « حيث تنبهنا إلى ما سينطبع فى عقولنا من أفكار اللمس . . . وذلك أن الأفكار المرئية هى اللغة التى يحدثنا بها الروح الحاكم وهو على وشك أن يطبع فينا تلك الأفكار الملموسة[١].

وبهذا نسترشد بها ونهتدى إلى تنظيم أفعالنا وندرك الأشياء الضرورية لخير أجسامنا والمحافظة عليها ونتجنب أيضا ما هو ضار ومدمر لأجسامنا[٢] لذلك أقامها مبدع الطبيعة، وأقام ذلك الارتباط المألوف بين مجرى الأشياء الطبيعية ونتعلمه من الخبرة فيكون هاديا ومرشدا لنا . وهذا هو المغزى الحقيقى لفلسفة الرؤية هو أن تكون « الرؤية لغة مبدع الطبيعة »[٣] والطبيعة هى جملة الأفكار التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا لذلك من العبث أن نتكلم عن حاسة الإبصار كأننا نرى الأشياء على مسافة مستقلة عن العقل يدركها البصر كما يدركها اللمس لذلك يميز باركلى بين الحواس ويخص كل منها بموضوعها المباشر حتى تنتفى تلك الاستقلالية ، ومن ثم تنتفى بالضرورة الازدواجية فى العالم أى ينتفى وجود المادة . ،

ثالثا : التصورات المختلفة فى وجود المادة :

فى ضوء التصور السابق للوجود أو الإدراك يناقش باركلى التصورات المختلفة التى قال بها الفلاسفة فى وجود المادة ومعيار المناقشة بالطبع هو مبدأ الوجود إدراك ، ومن إطار هذا المبدأ تحددت عناصر الوجود بين

(١) Berekeley, the Principles, S . 44 , P . 58

(٢) Berekeley, Anew theory of vision , S . 147 , P . 231

(٣) Berekeley, the theory of vision vindi cated S . 38 , P . 264

شيئين هما : العقل والأفكار . ومن ثم أصبح وجود الموجود هو إما مدرَك أو مدرِك .

غير أن تعريف الفلاسفة للمادة يخرجها من هذا الإطار « فلا هى فاعلة ولا هى مدرِكة ولا هى مدرَكة أى هى جوهر ساكن ممتد غير محسوس[١]، والمادة بهذا المعنى لا وجود لها لأن وجودها قد جرد من فعل الإدراك، ومن قابليتها لأن تدرَك ومن ثم فلا هى عقل ولا هى فكرة إذا فهى لا وجود لها .

ولكن اعتقاد الفلاسفة الشائع هو أن الكيفيات المحسوسة قائمة فى جوهر ساكن ممتد غير محسوس يسمونه المادة ويعزون إليه وجودا طبيعيا مستقلا عن كل المجودات المفكرة ، متميزا عن الوجود كما يتصوره أى عقل مهما كان شأنه حتى ولو كان العقل الإلهى[٢]. والمادة بهذا المعنى شىء مستحيل لأن الأفكار أو الكيفيات المحسوسة إذا كانت قائمة فى شىء غير مدرَك فذلك تناقض لأن الأشياء هى أفكار أو كيفيات أو إحساسات « وليس هناك إحساس يقوم فى شىء غير حاس وليس هناك فكر يقوم فى شىء غير مفكر ، وطالما أن أفكارنا هى إحساسات فإننا نقول : إنه ليس هناك أفكار تقوم فى شىء غير مفكر أو غير حاس»[٣] « ذلك أن من يملك الفكر هو بلا فارق يملك الإدراك[٤] لذلك إذا قلنا بقيام الكيفيات الأولية فى المادة وأن المادة سند لها معنى هذا أننا نقول : إن المادة شىء مفكر قادر على الإدراك وذلك تناقض لأن الأفكار لا تقوم بمعزل عن العقل أو الروح .

(١) Berekeley, the Principles, S . 68 , P . 70

(٢) Ibid, S . 91 , P . 80

(٣) Berekeley, Philosophical commentries, S . 378 , P . 45 .

(٤) Berekeley, the Principles, S . 7 , P . 44

وإلى جانب هذه التصورات هناك فكرة العلة المادية التى يرد أصلها إلى الفلسفة الأرسطية ، وسادت على هديها الفلسفة الوسطية ، كما وجدت لها مجالا فى الفكر الحديث عند أصحاب الفكر التوفيقى الذين يسلمون بوجودها كعلة ثانوية كما يسلمون بوجود الله بوصفه علة العلل . وكذلك القول بأن المادة آلة وآداة ، تساعد الفاعل الأكبر أو فرصة ينتهز الله حضورها ليعرض ويثير الأفكار فى عقولنا .

يرى باركلى أن تلك الأفكار جميعها لا تتفق مع كمال الله ومطلق إرداته ، فلا وجود لفرصة أو آداة أو علة ذلك أنه ليس هناك علة أخرى عدا الله أو الروح المطلق .

وبهذا فإن أنهيار حجر الأساس يستتبع وراءه النباء كله لأن القول باستقلالية الأشياء المحسوسة أو العالم عن العقل أصبح قولا لا أساس له لأننا لا نملك أى تصور عن المادة أو أى موضوع مستقل عن العقل .

ولكن قد يقال : إنه من الممكن تصور أشجار أو كتب ولا أحد مدرك لها وعلى هذا الاعتراض يجيب باركلى « ليس الغرض هو أن نبين أن لدينا ملكة للتخيل ، بل أن نوضح كيف نستطيع تخيل موضوعات مستقلة عن العقل أى مستقلة عن الإدراك . إن ذلك شيء مستحيل ووجه الاستحالة « إننا عندما نجعل غايتنا تصور وجود للأجسام الخارجية فإننا كل الوقت إنما نفكر فى افكارنا الخاصة والذاتية بل إن العقل سيلاحظ أنه مخدوع باعتقاده أنه يستطيع إدراك أو تصور الأجسام الموجودة غير المدَركة المستقلة عن العقل[١] ذلك أننى إذا تصورت حديقة مثلا حتى ولو تصورت أن لا احد يدركها ، فإننى أفكر فى هذه الحديقة واتصورها ومن ثم فهى فكرة فى عقلى ، وبهذا

(١) Berekeley, the Principles, S . 23 , P . 50

يستحيل أن تكون الحديقة بمعزل عن العقل . ذلك لأننا لا نستطيع تصور موضوع مادى مستقل عن العقل، بل إن كل ما نستطيع أن نتصوره هو الأفكار المحسوسة القائمة فى العقل لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئا غير مدرَك أو غير قائم فى الإدراك .

لذلك يقول باركلى على لسان فيلونوس يسأل هيلاس ويقول له : « إذا استطعت أن تثبت لى وجودا مستقلا لأية مجموعة من الصفات أو لأى شىء حسى ، سأسلم لك بما تريد .

هيلاس : . . . فأى شىء أيسر من أن اتصور منزلا أو شجرة باعتبار أن لها أولاً وجودا قائما بذاته ومستقلا عن إدراك أى عقل مهما كان ؟ إننى فى هذه اللحظة اتصور وجودهما على هذه الصورة .

فيلونوس : كيف تقول يا هيلاس إنك تستطيع رؤية شىء لا يمكنك رؤيته فى الآن نفسه ؟

هيلاس : لا ، هذا تناقض

فيلونوس : أليس من التناقض أيضا أن نتحدث عن تصور شىء لا يمكنك تصوره ؟

هيلاس : بلى

فيلونوس : لنبحث إذن الشجرة أو المنزل الذى تفكر فيه فهما لا يتصوران إلا بواسطتك أليس كذلك ؟

هيلاس : بلى فكيف يتصور وجودها على غير ذلك ؟

فيلونوس : والشىء الذى تتصوره لابد أن يكون وجوده فى الذهن

هيلاس : ليس هناك شك فى ذلك ، فإن ما اتصوره لابد أن يكون قائما فى ذهنى .

فيلونس : كيف يتأتى لك إذن أن تقول : إن بوسعك أن تتصور وجود منزل أو شجرة فى استقلال عن جميع العقول »[١]؟

بهذا ينفى باركلى إمكانية تصور المادة أو تصور أية موضوعات مادية مستقلة عن العقل لأن كل تصور فى العقل يجب بالضرورة أن يكون تصورا أو تخيلا لفكرة محسوسة أو شىء محسوس أى شىء مدرَك قائم فى العقل لأن ملكة التخيل لا تستطيع أن تتصور أو تتخيل شيئا عدا الأفكار المحسوسة أو الأشياء المحسوسة القائمة فى الإدراك .

ومن ثم يستحيل تكوين أى تصور عن المادة أو أى موضوع مادى مستقل عن العقل ، وبهذا أصبح كل ما هو موجود بل أصبح العالم أفكارا ، محسوسة لا تقوم بمعزل عن العقل . ومن ثم لا مجال للمجردات أو الأفكار المجردة لأن العقل لا يستطيع أن يتصور أو يتخيل عدا الأفكار المحسوسة القائمة فى العقل . لذلك يستنكر باركلى مبدأ التجريد والأفكار المجردة لأن ذلك المبدأ يعنى أن للموضوعات أو الأشياء وجودا مستقلا عن العقل .

---

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د . يحيى هويدى . ص٨١ .

الفصل الخامس

التجـريـد والافكــار المجــردة

الفصل الخامس

التجـريد والأفكار المجـردة

يعتبر باركلى مبدأ التجريد والأفكار المجردة دعامة للتفكير المادى لأن التسليم بهذا المبدأ يعنى التسليم بوجود كيانات مستقلة عن العقل، ومن ثم يبـدو مبـدأ التجـريـد نقيضـا لمبدأ الـوجـود إدراك الـذى لا يسلـم إلا بالعقل وأفكاره والفكرة إما محسوسة أو متخيلة ولا تقوم بمعزل عن العقل ، بينما الأفكار المجردة كما يقول باركلى تقوم على افتراض موجودات خارجية مستقلة عن العقل ، تغاير ما يقوم فى العقل من إحساسـات أو أفكار محسوسة . ومن ثم فإن التسليم بالأفكار المجردة هو التسليم بأن للأشياء وجودا مستقلا عن عقولنا وإدراكنا .

ففكرة الجوهر المادى مثلا يعتبرها لوك فكرة مركبة أى فكرة يركبها العقل من أفكاره المجردة ، بينما طبيعة الجوهر المادى ذاته باعتباره سندا أو دعامـة للكيفيـات الأوليـة ليـس فـى متنـاول الإدراك لأن التجـربـة لا تكشف لنا عن طبيعته ، وعلى هذا يضفى لوك على العقل الإنسانى القدرة على تصور كيانات مستقلة عن العقل والإدراك . غير أن ذلك بالنسبة لباركلى وهم لأن العقـل لا يستطيـع أن يتصـور وجـود شـىء لا يدركه بل كل فكرة يتصورها العقل هى فكرة مدركة قائمة فى العقل .

وإذا قيل : إن المجردات أساس العلم لأن المعنى المجرد هو المعنى الكلى فإن باركلى يفرق بين المعنى المجرد والمعنى الكلى ، ويعتبر الكليات أساس العلم لأن كل فكرة جزئية عنده هى ذاتها تعتبر كلية أوعامة من حيث إنها تمثل سائر الأفكار الجزئية من نفس النوع .

ولذلك فالاسم العام هو رمز لفكرة جزئية وليس لفكرة مجردة لأن كل فكرة مجردة هى فكرة متناقضة والمتناقضات يستحيل أن تكون أساس العلم ، ففكرة المثلث التى فى ذهنى أو فى ذهن أى عالم ليست فكرة مجردة بل هى فكرة مثلث جزئى من هذا أو ذاك النوع .

وعلى هذا فإن الأسماء أو الرموز فى اللغة ليست مصنوعة استنادا إلى المعانى المجردة أو لتمثل المعانى المجردة بل إن رموز اللغة منها ما يمثل أفكارا جزئية ومنها ما لا يمثل أفكارا على الإطلاق ، بل هى رموز تؤثر على الإرادة والعقل والعاطفة ورموز العقيدة كلها من هذا النوع .

لذلك يتحدد مضمون هذا الفصل فى نقاط ثلاث :

(أ) التجريد واللغة .

(ب) أصول الرياضيات .

(جـ) المكان والزمان .

(أ) التجريد واللغة :

يرى باركلى أن مبدأ التجريد من المبادئ الزائفة بل إنه يقودنا إلى الشك والإلحاد ، وكل معنى مجرد هو معنى متناقض لأنه يعنى التسليم بوجود كيانات مستقلة عن العقل وبزعم أن فى العقل تصورا عنها، والعقل لا يستطيع تصور شىء بمعزل عنه .

والتجريد يعنى أن المعرفة تبدأ بما هو عينى وتنتهى بما هو مجرد وكل معنى مجرد يشير إلى ما هو مشترك أو عام بين جزئيات متعددة ذلك لأنه معنى يشكله العقل من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس .

يعنى هذا أن الفكرة الموجودة فى العقل هى فكرة مجردة كلية وليست شيئا محسوسا ، لأن ما هو محسوس لابد أن يكون متعينا، والتعين يستند إلى الخاص ، والمعنى المجرد يستند إلى العام ، والوصول إلى العام لا يتأتى إلا بفاعلية العقل ودوره الإيجابى فى عملية المعرفة .

وهذا المعنى للتجريد الذى نجده عن لوك مرفوض بالنسبة لباركلى ذلك أن كل فكرة فى العقل قد تكون محسوسة وقد تكون متخيلة ولكنها ليست فكرة مجردة .

لذلك يقول باركلى : « لست أدرى أن كان لغيرى تلك القوة العجيبة قوة تجريد الأفكار ، أما أنا فأجد أن لى قوة تخيل أفكار الجزئيات التى أدركتها وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة فأستطيع أن أتخيل رجلا برأسين أو الأجزاء العليا من جسم إنسان موصولة إلى جسم حصان ، وأنا أستطيع أن أتامل اليد والعين والأنف بفصلها كل واحدة بذاتها وبفصلها عن بقية الجسم ، عندئذ أتخيل فقط العين أو اليد ، ولكن على كل حال يجب أن يكون لها شكل ولون ، وكذلك فكرة الإنسان عندى يجب أن تكون فكرة إنسان أبيض أو أسمر، مقوم أو معوج ، طويل أو قصير أو متوسط ، ومهما أحاول فلست أستطيع تصور الفكرة المجردة ومن الممتنع على أيضا أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك لا هى بالسريعة ولا بالبطيئة ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة ، وقس على ذلك سائر الأفكار الكلية المجردة، وهذا هو المعنى الوحيد للتجريد الذى أجد فى نفس القدرة عليه . . . ولكن لا أستطيع إطلاقا أن أجرد صفة عن أخرى أو أدركها منفصة عن غيرها لأن الصفات يستحيل أن توجد منفصلة ،

وعلى هذا فأنا لا أستطيع أن أشكل أى معنى عام بواسطة تجريده من الخواص[١].

هكذا يجعل باركلى من قدرة العقل الإنسانى على التجريد مجرد قدره على التخيل ، أى تخيل المحسوسات التى هى قائمة فى العقل، فينكر بذلك المعانى المجردة الكلية ، ويسلم بالمعانى الكلية فقط ذلك أن باركلى يفسر الكلية على نحو خاص حيث يقول : « إن الفكرة التى تعتبر فى حد ذاتها فكرة جزئية ، تصبح كلية أو عامة لكونها تمثل سائر الأفكار الجزئية من نفس النوع »[٢] فمثلا فكرة المثلث قائم الزاوية تمثل نوعا من المثلثات ولكنها تختلف عن غيرها من أنواع المثلثات الأخرى، لذلك يقول : « إذا افترضت أن فى ذهنى فكرة كلية عن المثلث ، لا يجب أن يفهم من ذلك أننى بمقتضى المعنى الكلى أستطيع أن أرسم صورة لمثلث لا هو مختلف أو متساوى الأضلاع ، ولا متساوى النسب أو مختلف الزوايا ، ذلك أن المثلث الذى فى ذهنى إنما هو مثلث جزئى من هذا أو ذاك النوع[٣] هكذا يسلم باركلى بالنوع ولا يعنى هذا أنه يسلم بتصور أو معنى نتعقله ويطابق النوع بل هو مجرد إحساس بالتشابه بين الجزئيات ، واستنادا إلى هذا التشابه تأتى أسماء أو رموز اللغة لتمثل هذه الجزئيات المتشابهة وبهذا يصبح الاسم عاما أو الفكرة الجزئية عامة من حيث إنها تمثل سائر الأفكار الجزئية المتشابهة فمثلا الخط الذى طوله بوصة واحدة هو خط كلى، ويمثل خطوطا متعددة لا حصر لها أكبر منه مع أنه طوله لا يتجاوز البوصة. ومن ثم فإن اسم الخط يعتبر اسما كليا أو عاما لكونه يشير إلى خطوط متعددة جزئية ويدل عليه بلا تمييز.

---

(١) Berkeley, the Principles , S . 10 , P . 29

(٢) Ibid, S . 12 , P . 32

(٣) Ibid, S . 15 , P . 34

لذلك فإن الأسماء العامة عند باركلى ليست رموزا للأفكار المجردة كما يرى لوك بل إن الكلمة أو الاسم تصبح عامة « لأنها رمز أو إسم لأفكار متعددة جزئية »[١] ، وخلاف ذلك بالنسبة لباركلى مرجعه التصورات الخاطئة عن طبيعة اللغة حيث يعتبر الفلاسفة الأسماء الكلية رموزا للأفكار المجردة ، وطالما أن الفكرة المجردة تشير إلى مجموعة من الجزئيات ترتب على هذا العلاقة بين أى اسم كلى وبين الموجودات الجزئية مستندة أساسا إلى الفكرة المجردة التى جاء الاسم الكلى رمزا لها ، ومن ثم فإن المعنى المجرد هو الذى يشكل المعنى الحقيقى لكل اسم عام .

وعلى نقيض ذلك يقول باركلى : إنه ليس هناك ذلك المعنى المجرد والمضاف لأى اسم عام بل إن الأسماء تصبح عامة لإنها تشير بلا إختلاف إلى عدد كبير من الجزئيات ، ومن ثم فإن كان هناك تعريف لكل اسم عام إلا أنه يستحيل أن يكون هناك فكرة واحدة هى التى تحدد معنى أى اسم « فمثلا المثلث يعرف بأنه سطح محاط بثلاثة خطوط مستقيمة . . وفى هذا التعريف لا يمكن أن نقول : إن كان السطح كبيرا أو صغيرا ، أسود أو أبيض ، ولا إن كانت الأضلاع طويلة أو قصيرة ، ولا إن كانت زاوية منحرفة بالنسبة للزوايا الأخرى، وفى كل هذا يوجد اختلاف كبير ويلزم عن هذا ، أنه لا توجد فكرَة واحدة ثابتة هى التى تحدد المعنى لكلمة مثلث[٢] .

لهذا تنتفى ضرورة الأفكار المجردة فلا الأسماء رموز لها ولا هى

(١) Ibid, S . 11, P . 31

(٢) Ibid, S . 18, P . 36

محددة لمعانى الأسماء ، وبذلك يكون باركلى نقيضا للوك عندما يرفض « وسطية interposition الأفكار بين الألفاظ والعالم الذى نتكلم عنه ، ذلك أن اللغة تشير مباشرة إلى ما نشعر به ونتذوقه ونسمعه ونشمه[١]» .

لذلك فالكلمات ليست رموزا للأفكار المجردة بل رموز للأفكار الجزئية وبهذا تنتفى وساطة الأفكار المجردة بل ينتفى ذلك التصور الخاطىء الذى يجعل الأسماء الكلية رموزا للأفكار المجردة والذى يجد تعليله فى الرأى السائد عن طبيعة اللغة والذى يعتبر وظيفتها هى فقط اتصال وتبادل أفكارنا ، فأصبح كل اسم يمثل فكرة مجردة .

ولكن يرى باركلى أن الأسماء هى رموز وظيفتها على نحوين : الأول : أنها تمثل أفكارا جزئية متعددة ، والثانى : أسماء تؤثر على الإرادة والعقل والعاطفة ولكنها لا تشير إلى أية فكرة جزئية لذلك نجد « انفعالات الحب والخوف والكراهية والإعجاب والأزدراء . . . الخ تنشأ مباشرة فى العقل بمقتضى إدراك كلمات معينة وبدون أن تأتى أفكار بين هذه الانفعالات والرموز أو الاسماء[٢]» .

ومن هذا النوع الأخير الأسماء أو الرموز الخاصة بالعقيدة فهى رموز لها تأثيرها على الإرادة والعقل ولكنها لا تمثل أية أفكار على الإطلاق بل تثير عواطف معينة واستعدادات خاصة عند الإنسان وتوجهه إلى أفعال تؤدى إلى السعادة .

وكذلك أيضا الرموز التى تساعد على فهم علاقات الأشياء،

(١) G . Pitcher, Berkeley, Routledge and Kegan Pual 1977 P . 82

(٢) Berkeley, the Principles, I , S . 20 , P . 37

فالعلاقات لا يمكن فهمها بدون الرموز[١].

وبهذا ينتهى باركلى إلى القول بأن « من يدرك أن ليس لديه آية أفكار مجردة غير الأفكار الجزئية لن يجهد نفسه بالبحث بلا جدوى فى اكتشاف وتصور الفكرة المجردة المضافة لأى اسم ، ومن يعرف أيضا أن الأسماء لا تمثل أفكارا مجردة على الإطلاق سيوفر جهده فى البحث عنها[٢].

وبذلك يبدو ثمة التقاء بين باركلى وأصحاب النزعة الإسمية الذين يعتبرون المعانى الكلية مجرد أسماء لا يقابلها شيء حقيقى فى الواقع وذلك ما أكدته الفلسفة الرواقية وكذلك روسلان وجيوم دى أوكام فى العصور الوسطى وهو أكبر ممثل لها حيث « يبحث عن مضمون الكليات، إنها بالبداهة لا توجد فى الأشياء ، ولو افتراضنا أنها موجودة بذاتها كما كان يظن أفلاطون فإنها لابد أن تتحول إلى موجودات عينية ، وبذلك تفقد صفتها الكلية ، أما إذا وجدت الكليات فى الأفراد فإنها تنقسم وتتعدد بعددها ، وبذلك تفقد خاصيتها الأساسية . وقد يظن البعض أننا نستخلصها بواسطة التجريد من الجزئيات الفردية ولكن فى هذه الحالة تكون موجودة فى الذهن فقط[٣].

لـذلـك فـإن الكليات المجـردة مرفوضـة عنـد باركلى لأن العقـل

---

(١) Berkeley, Alciphron, Ed. by A . Aluce . T . E . Jessap . London New york , 1964 , P . 307

(٢) Berkeley, the Principle, I, S . 24 , P . 40

(٣) د . نازلى اسماعيل حسين ، الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ، مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٩ ، ص٢١

لا يستطيع أن يتصور أو يتخيل إلا أفكاره المحسوسة أو الأفكار المدركة بالعقل ، وهذه الجزئيات هى ذاتها الكليات من حيث إن كل فكرة جزئية تمثل أفكارا جزئية متعددة يجمع بينها نوع من التشابه . وهذا هو المعنى الوحيد الممكن للكلية عند باركلى ، لذلك ينكر الأفكار الكلية المجردة ويرى أنها المنبع الذى يجلب أخطاء لا حصر لها وصعوبات داخل الفلسفة وكل العلوم ولما كانت هذه العلوم لا هدف منها سوى فائدة البشر فى الحياة العملية فيجب ألا تقوم أصولها على متناقضات أى أن العلم لا يجب أن يكون موضوعه الأفكار المجردة بل الرموز أو الأفكار العامة وعلى هذا يناقش باركلى أصول الرياضيات والعلم الطبيعى .

(ب) أصول الرياضيات :

يرى باركلى أننا إذا تخلصنا من الوجود المطلق للأشياء الممتدة سيصبح علم الرياضيات واضحا سهلا باختفاء كل الأفكار المتناقضة فى هذا العلم أى الأفكار المجردة وفكرة اللامتناهيات .

إن موضوع علم الحساب هو العلامات أو الرموز أى الأعداد ، غير أن فكرة العدد ليست فكرة مجردة ، وذلك على الضد مما يعتقده الفلاسفة حيث يرون أن موضوعه الأفكار المجردة للعدد « غير أن الأعداد لكونها مجموعة وحدات محددة يجعلنا نستنتج أنه لا يوجد شىء هكذا بوصفه وحدة مجردة أى أنه لا توجد أفكار مجردة يعبر عنها باسماء أو رموز عددية وأشكال . ولما كانت نظريات علم الحساب مستخلصة من الرموز . . . والأشياء المعدودة الجزئية لذلك نستنتج أنه

لا يوجد شيء مجرد على الإطلاق ، بل أن علم الحساب خاضع تماما للتجربة[١] وسيبدو الأمر أكثر وضوحا إذا تأملنا تطور علم الحساب منذ نشأته حيث صنع الناس العدادات من أجل سهولة التذكر وسرعة التقدير فبدأت فى شكل شُرَط أو نقط كل منها للدلالة على وحدة ما أى شيء واحد بعينه مهما كان نوعه ، ثم توصلوا إلى أساليب أخرى فاكتشف الرقم واحد وصار بديلا عن النقط ثم ظهر ترقيم الهنود والعرب وهذا يدل على أن الأعداد صنعت بمحاكاة اللغة[٢].

لذلك فإن الاهتمام فى علم الحساب منصب على الرموز لا الأشياء لأن الرموز تجعلنا أقدر على كيفية التصرف بسهولة فى شئون الحياة العادية والرمز يصبح عاما ليس لكونه مصنوعا ليمثل المعنى المجرد بل لأنه يمثل الفكرة المحسوسة الجزئية ، فنقول : كتاب واحد ، صفحة واحدة، سطر واحد ، وكل هذه الأشياء وحدات متساوية . . والوحدة لا تنسب إلا إلى اتحاد خاص للأفكار الموضوعة معا باحكام بواسطة العقل[٣] لذلك فإن كلمة الوحدة لا تمثل فكرة مجردة ومن ثم فإن العدد نسبى ومعتمد على عقل الأنسان .

أما عن موضوع علم الهندسة فيرى باركلى أمرين هما :

الأول : إن موضوع علم الهندسة ليس هو المكان المطلق ولا المكان المجرد أى الفكرة المجردة للمكان بل إن موضوع علم الهندسة هو المكان العينى Concrete للخبرة ، هو الخط المرئى والملموس أو السطح المرئى والملموس.

---

(١) Berkeley, the Principles, S . 120, P . 96

(٢) Ibid, S . 121 , P . 96

(٣) Ibid, S . 12 , P . 46

الثانى : يلزم عن الأمر الأول بالضرورة أن مكان علم الهندسة لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية[١]، وذلك على الضد مما يرى نيوتن والفلاسفة ، ذلك أن المكان الذى يقبل القسمة إلى ما لا نهاية يعنى أنه موجود موضوعى مطلق مستقل عن أى عقل .

وعلى هذا يرى باركلى أن موضوع علم الهندسة هو الإمتداد الملموس أو المتناهى وهو لا ينقسم إلى ما لا نهاية ولا يحتوى على أجزاء لا نهاية لها . بل إن الامتداد المتناهى هو امتداد محسوس هو فكرة أدراكها ومن ثم لا تقوم بمعزل عن العقل . « ولا أستطيع أن أحلل أية واحدة من أفكارى إلى عدد لا متناهى من الأفكار الأخرى، أى أنه لا يمكن تجزئتها إلى ما لا نهاية. . . ولكن عندما نقول : إن الكمية المتناهية أو الامتداد المتناهى يشتمل على أجزاء لا متناهية من حيث العدد يكون ذلك تناقضا واضحا[٢]، إن الإمتداد المتناهى مرئيا كان أو ملموسا لا ينقسم إلى ما لا نهاية ونفس الأمر أيضا بالنسبة للامتداد المتخيل ، إننا لا نستطيع أن نتخيل خطأ متناهيا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية أو يحتوى على أجزاء لا متناهية ، لهذا يؤكد باركلى أنه لا يستطيع أن يرى أو يلمس أو يتخيل أجزاء لا متناهية فى خط متناه أو أجزاء لا متناهية فى امتداد متناه والقول بأن الامتداد ينقسم إلى ما لا نهاية يعنى أن الإمتداد فكرة مجردة تعبر عن كيان موضوعى مطلق للمادة وقابليتها للانقسام إلى ما لا نهاية أدى بهم إلى أن يقيموا الرياضيات على مثل هذه التناقضات معتقدين أن الامتداد المطلق يقبل

(١) A. Aluce, Immaterialism , Nelson 1949 , P . 143

(٢) Berkeley, The Principles, S . 124, P . 98

القسمة إلى ما لا نهاية ، غير أنه لا وجود لامتداد مطلق أو مجرد بل كل امتداد هو جزئى متناهى محسوس .

ومن ثم فإن الخطوط والنقط والزوايا أو هذه الأسماء المستخدمة فى علم الهندسة لا تمثل أفكارا مجردة بل إنها تشير إلى أشياء محسوسة. وعلى هذا فإن الهندسة وبراهينها لا تستند إلى الأفكار المجردة بل تستند إلى المعانى الكلية على النحو المقصود من الكلية أى بمعنى أن الخط أو الزاوية الجزئية المحسوسة تشير إلى جزئيات متعددة من نفس النوع، وكذلك الخط الذى طوله بوصة يعتبر كليا فى دلالته حيث يستخدمه الرياضى ليشير به إلى خطوط لا حصر لها أطول منه آلاف المرات من حيث إن صفاته هى صفات الخط ومن ثم يمكن أن يكون رمزا عليها.

لذلك فإن اللامتناهيات أو المجردات التى يتحدث عنها الفلاسفة هى أفكار غريبة ، وبالرغم من غرابتها فقد تمسكوا وسلموا « بأن الخطوط المتناهية تنقسم إلى مالا نهاية ، واللامتناهيات infinitesimals هى ذاتها خاضعة للقسمة إلى أجزاء لا متناهية[١].

والقول بهذه اللامتناهيات يرد إلى الاعتقاد فى وجود المادة وقابليتها للانقسام إلى مالا نهاية ، ومن ثم فإن اللامتناهيات لا تقع تحت الحس حيث لا يمكن إدراكها كما لا تستطيع المخيلة أن تتمثلها لأنها شىء غير مدرَك ، ولكن رغما عن ذلك كما يقول باركلى فى كتابه المحلل Analyst أن الفلاسفة لم يعتبروا تلك اللامتناهيات أشياء خفية بل اعتبروها مدركة تماما بالعقل كما أعقدوا أنهم بمساعدة التحليل سيستطيعون النفاذ إلى اللامتناهى ذاته بل والامتداد فأفكارهم إلى

(١) Ibid, S . 130 , P . 101

ما يجاوز اللامتناهى وهذا ما تؤكده فنونهم من حيث إنها لا تقف عند حد اللامتناهى ، بل هناك لا متناهى من لا متناهيات .

وإذا تأملنا هذه التعبيرات التى يستخدمها الفلاسفة ، فإن اللامتناهيات هى مجاوزة بالطبع لكل ما هو محدود ، ولكن إذا وضعنا هذا التعبير جانبا لنرى ما يشير أو يدل عليه لن نجد إلا ظلاما وتناقضا انزلق إليه العلماء والفلاسفة نظرا لاعتقادهم فى وجود المادة وقابليتها للقسمة إلى ما لا نهاية ، فأقاموا وجودا لا وجود له لأن الوجود الذى ندركه هو الوجود المحسوس وهو أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل ومن ثم لا وجود للامتناهيات .

ونحن لا نستطيع أن نبرهن على وجود شيء إلا إذا كان فكرة محسوسة أى لا نستطيع أن نبرهن على اللامتناهيات وقد يعترض على ذلك بأننا نبرهن على الأعداد وهى مجرد رموز فقط أى ليست أفكارا محسوسة . غير أن هناك ثمة اختلاف بين الأعداد وبين اللامتناهيات لأن تلك اللامتناهيات هى كلمة لا تمثل أفكارا محسوسة أو تشير إليها[1].

ومن ثم يطرح باركلى فكرة الدقائق المحسوسة ويرى أن كل امتداد هو امتداد محسوس متناهى مكون من دقائق minima محسوسة متناهية ويعرف باركلى الدقائق « بأنها أبسط الأجزاء أو العناصر المكونة للامتداد »[2] وهى ليست دقائق رياضية أو دقائق مادية بل هى دقائق محسوسة متناهية « لذلك مهما يقال عن الامتداد فى التجريد فمن

(١) Berkeley, Philosophical commentaries, S . 354 & 354a , P . 42

(٢) Ibid S . 70 P . 14

المؤكد أنه امتداد حسى ولا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية »[١]، وتلك هى طبيعة الامتداد فلا وجود للامتداد المطلق ولا للامتداد العقلى الذى يقول به ديكارت ولا للامتداد المجرد بل إن كل امتداد هو امتداد محسوس لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية لأنه مكون من دقائق محسوسة متناهية .

(جـ) المكان والزمان :

إذا كانت فكرة الامتداد ترد إلى المكان وفكرة العدد ترد إلى الزمان فإن باركلى يرفض الموضوعية المطلقة للزمان والمكان . ذلك أن الزمان والمكان شأنهما شأن أية أفكار محسوسة لا وجود مطلق لها بل إن وجودها وجود نسبى لا يقوم بمعزل عن العقل . ولذلك يقول : « إن الفلاسفة يتحدثون كثيرا عن التمييز بين الأشياء المطلقة والأشياءالنسبية . . . وتلك مجرد رطانة لا معنى لها[٢] » « وأن ينطق الفيلسوقف بكلمة لا تعنى شيئا هو أمر لا يليق بمقام الفيلسوف»[٣] والفيلسوف المقصود فى هذا المقام وعلى وجه التخصيص هو نيوتن ، ذلك أن المكان والزمان والحركة عند نيوتن توجد على نحوين : نحو مطلق ، والآخر نسبى ، والزمان المطلق والمكان المطلق وجودهما غير مدرك بالنسبة للحس .

ويأخذ باركلى بالجانب النسبى ولكن على نحو يخالف نيوتن لأن

(١) Berkeley. Anew theory of Vision, S . 54 , P . 191

(٢) Berkeley, Philosophical commentries, S . 832 , P . 99

(٣) Berkeley, De Motu, Ed . by A . Aluce . T . E Jessap , London, New york, 1951, S . 29 , P . 38

الزمان والمكان عند باركلى وجودهما ليس موضوعيا بل ذاتيا لا ينفصل عن العقل ذلك أن المكان هو انتظام أو ترتيب الأشياء والزمان هو تتابعها والأشياء أفكار محسوسة لا تقوم بمعزل عن العقل، ومن ثم فالزمان والمكان لا ينفصلان عن الشيء المحسوس والأشياء المحسوسة لا تنفصل عن العقل لذلك يكون « مركبا من أجزاء أو أشياء ندركها متعاقبة »[١].

لذلك يرفض باركلى الجانب المطلق لأن التسليم بوجود هذه المطلقات يعنى التسليم باستقلالية العالم واكتفائه بذاته عن العقل، ويكون العقل مجرد فرض لا ضرورة له . ومن ثم يصبح تصور العالم ليس أفكارا قائمة فى العقل ، بل يكون العالم مادة وحركة وذلك هو السبيل إلى الإلحاد .

إن نيوتن يقر المكان المطلق والزمان المطلق والحركة المطلقة، ومن ثم يتساءل باركلى هل المكان هو الله ؟ هل الزمان هو الله ؟ ويجيب نيوتن بالنفى ويحذرنا من الخلط بين الله وبين صفاته . ولكن بالرغم من ذلك إذا لم يكن المكان المطلق هو الله هل لنا نسلم بوجود شىء آخر مطلق إلى جانب وجود الله ؟

لهذا يرى باركلى أن كلمات الإطلاق لا معنى لها إلا الإلحاد لأنها لا تشير إلى شىء ندركه بالحس ولا إلى شىء ندركه بالعقل فيجب استبعادها فلا تكون بمثابة أساسيات للعلم لأنه لا جدوى منها على الإطلاق .

وإذا كان المكان المطلق كما يقول الفلاسفة لا متناهيا ولا يمكن

---

(١) Berkeley, Philosphical commentries, S . 460 . P . 57

تحريكه أو تقسيمه ولا يمكن إدراكه بالحس، وليس له علاقة ولا شيء يميزه، وجميعها صفات سلبية ، إلا أن ما يثيره من صعوبة هو أنه ممتد، والامتداد صفة إيجابية ولهذا نتساءل ماذا يكون الامتداد ؟ . . . الذى لا تستطيع الحواس إدراكه أو المخيله تصوره ، لأنه لا شيء يمكن تصوره بالمخيلة ما لم يكن مدركا بالحس، لأن المخيلة هى ببساطة القدرة على تمثل الأشياء المحسوسة الموجودة ، ومثل هذا الامتداد للمكان المطلق يعجز العقل الخالص عن إدراكه ، لأن هذه الملكة تختص فقط بالروحانيات والأشياء غير الممتدة . . . لذلك إذا إنتزعنا من المكان المطلق هذه الكلمات التى سمى بها فإنه لا يبقى شيء فى الحس أو المخيلة أو العقل وليس هناك شيء يشار إليه بهذه الكلمات سوى العدم(١)، ولهذا فإن المكان المطلق يستحيل إدراكه بأية حاسة من الحواس أو البرهنة عليه بالعقل(٢).

هذا فضلا عن أن التأمل الفلسفى للحركة لا يدل مطلقا على وجود المكان المطلق ، والذى يختلف عن المكان المدرك بالحس ، فعندما أثير حركة فى جزء من جسمى . إذا كان حرا فى حركته ولا أجد مقاومة أقول : هنا يوجد مكان ، وإذا وجدت مقاومة أقول : هنا يوجد جسم، وبقدر ما تكون مقاومة الحركة أقل أو أكثر أقول : إن المكان أقل أو أكثر تجردا ، لهذا عندما نتكلم عن المكان المجرد الخالى لا نفترض أن كلمة المكان تستند إلى فكرة مختلفة عنه أو فكرة مدركة مستقلة عن الجسم والحركة ، وإذا اعتقدنا أن كل اسم يدل على كيان

(١) Ibid, S . 53 , P . 45

(٢) Berkeley, Siris, Ed, by A . Aluce . T . E Jessap , London New york, 1964, S . 271 , P . 127

يستند إلى فكرة مجردة إنما يسبب أخطاء لا نهاية لها[١].

أما عن الزمان يقول باركلى : « ما هو إلا تعاقب الأفكار فى عقولنا[٢] وما دامت الأفكار لا تقوم إلا فى العقل فذلك يعنى بالضرورة أن الزمان ليس موضوعيا وليس مطلقا كما يقول نيوتن لأنه ليس شيئا سوى تعاقب الأفكار فى عقولنا ، ومن ثم فإن زمن أى روح يتوقف على عدد الأفكار المتعاقبة فيه قليلة كانت أو كثيرة . ولهذا يقول باركلى : « كلما أحاول أن أكون فكرة بسيطة عن الزمان مجردة عن تعاقب الأفكار فى عقلى افتقد نفسى فلا أجدها ، واصطدم بصعوبات لا حل لها . وهذه الصعوبات مردها قول الفلاسفة : إن الزمان يقبل القسمة إلى ما لا نهاية وهى إحدى السخافات التى تؤدى بنا إلى أفكار شاذة لو طبقنا هذه الفكرة على زمن أى روح متناه. . . إن الزمان ليس شيئا سوى تعاقب الأفكار فى العقل[٣].

هكذا يكون تصور باركلى للزمان والمكان ، فالمكان هو ترتيب الأفكار والزمان هو تعاقبها ، ومن ثم فالزمان والمكان مرتبطان بالأفكار المحسوسة لا يقومان بمعزل عن العقل ، وليس معنى هذا أن يكون الزمان والمكان على نمط الأشياء المثاليةIdeal things كتلك التى يقول بها ليبنتز ، أو أن يكونا قبليان على نحو ما يرى كانط .

ذلك أن ليبنتز رغم أنه يسلم بنسبية الزمان والمكان معترضا على تصور نيوتن عن الموضوعية المطلقة للزمان والمكان يرى « أن المكان هو

---

(١) Berkeley, the Principles, S . 116 P . 93

(٢) Berkeley, Philosophical commentaries S . 4 , P . 9

(٣) Bereley, the Principles, S . 98, P . 83

ترتيب فى المعية order of Co - existence وكذلك الزمان هو ترتيب فى التتابع order of succession . . . وأجزاء المكان والزمان التى تعتبر أشياء فى ذاتها هى أشياء مثالية ideal things هما متماثلان ، هما وحدتان مجردتان. . . ولكن ليس زمانا مطلقا أو مكانا بل أشياء مثالية »[١].

وهنا نجد عند ليبنتز نوعين من الزمان والمكان ، زمان ومكان مجرد فى مقابل مكان وزمان عينى « ونعتها بالتجريد لا يقصد من ذلك أنها نتاج الذات بل يقصد أنها خالية من الموضوعات فالتجريد إذن تجريد من الموضوعات فى الذهن وليس إبتكارا من الذات أو العقل . . إن الزمان لا يتولد فينا إلا بمناسبة الإدراكات أو التغيرات ، وليس شيئا موجودا فى النفس بفطرتها[٢].

وعلى هذا يرفض ليبنتز فطرية ديكارت عن المكان والزمان ولكن رفضه هذا لا يجعله تابعا للوك ذلك « أن هناك أفكارا ومبادئ لم تأت إلينا من الحواس وقد وجدت فينا، وهى ليست من تشكيل الحس، وبالرغم من أن الحواس تهيئ لنا الفرصة لنصبح على وعى بهم من حيث إن تتابع المدركات مثلا يثير فينا فكرة الزمان إلا أنه لا يصنعها[٣] أى أن المكان والزمان هى تمثلات مثالية تنتج فى النفس من إدراكنا لعلاقات التتابع والمعية بين مدركاتنا الحسية وتلك وجهة نظر توفيقية يرفضها باركلى من حيث إن فكرة الزمان ليست إلا تعاقب الأفكار فى

---

(١) Louise Robinson Heath, the concept of time Unive. of Chicago 1936, P . 103

(٢) د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى النهضة المصرية ١٩٤٥ ، ص٩١ .

(٣) J . T . Fraser, The voices of time New york 1966 P . 19

النفس . ومن ثم لا وجود لهذه الأشياء المجردة أو المثالية أى لا وجود لهذه التمثلات الذهنية التى يقول بها ليبنتز . ولا للحدوس الحسية الخالصة التى نجدها عند كانْت حيث الزمان والمكان صورتان قبليتان للقوة الحساسة ، لأن المكان والزمان عند باركلى إحساسان ولكنهما ليسا حدوسا خالصة أو صورا قبلية . هذا فضلا عن أن المكان والزمان عند باركلى لا يمكن تصورها بمعزل عن الأفكار المحسوسة حيث إن المكان هو مكان الشىء المحسوس والزمان هو تعاقب تلك الأشياء ومن ثم لا نستطيع تصور مكان الشىء المحسوس والزمان هو تعاقب تلك الأشياء ومن ثم لا نستطيع تصور مكان أو زمان خلوا من الأشياء المحسوسة أما كانت فيرى أننا « إذا جردنا العيانات التجريبية للأجسام وتغيراتها من كل عنصر تجريبى فيها، أى إذا جردناها من كل ما ينتمى إلى الإحساس سيتبقى لنا المكان والزمان وهما بالتالى عيانان مجردان . وهما الأساس القبلى الذى تقوم عليه جميع العيانات الأخرى[١] .

إن المكان عند باركلى هو « إحساس لهذا لا يقوم بمعزل عن العقل[٢] وكذلك الزمان إحساس ومن ثم لا يقوم إلا فى العقل »[٣] والإحساس المقصود هنا ليس الإحساس بشىء ذاته لذلك تبدو فكرة المكان والزمان عند هيوم أكثر التقاء مع باركلى حيث يرى « أن فكرة المكان مستمدة من الطريقة التى رتبت بها الأشياء المرئية والملموسة ، أعنى أنه ليس ثمة شىء قائم بذاته اسمه مكان يطبع حواسنا كما تطبعها مثلا هذه

---

(١) أما نوبل كنت : مقدمة لكل ميتا فيزيقا مقبلة ، ترجمة د . نازلى إسماعيل حسين ، دار الكتاب العربى ١٩٦٧ ص٧٩ .

(٢) Berkeley, Philosophical commentaries, S . 18 , P . 10

(٣) Ibid, S . 13 , P . 9

المنضدة، بل إن المكان طريقة ترتيب الأشياء التى نحسها بالبصر واللمس . فكذلك فكرة الزمان مستمدة لا من شيء مستقل قائم بذاته اسمه زمان تنطبع به حواسنا بل هى مستمدة من تتابع المحسوسات فترانا ندرك بالحس انطباعا إثر انطباع ، أو ترد على أذهاننا الأفكار فكرة بعد فكرة ، فمن هذا التتابع تتكون فكرة الزمن[١].

كما نجد أن هيوم شأنه شأن باركلى فى رفض « مسألة قسمة الزمان والمكان إلى ما لا نهاية ، ويرى تعليقا على هذه المسألة إن قدرة العقل الإنسانى المحدودة لا تسمح بإدراك اللامتناهى وكذلك فإن كل ما يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية يجب أن يكون مؤلفا من عدد لامتناه من الأجزاء وكل موضوع متناه لا يمكن أن يكون مؤلفا من عدد لامتناه من الأجزاء. . . أما الزمان فهو يتألف أيضا من لحظات وآنات غير قابلة للقسمة[٢]» .

وكذلك تمتد آراء باركلى عن نسبية الزمان والمكان لنجد أثرها عند فيلوسف مثل ماخ حيث يلتقى الاثنان فى نقد نيوتن للمكان المطلق والزمان المطلق والحركة المطلقة ويرى ماخ أن هذه المطلقات لا معنى لها ويجب استبعادها من العلم وهذا الالتقاء بين الفيلسوفين مردود إلى أن تصورهما للعالم متطابق ، فإذا كان العالم عند باركلى هو مظاهر أو أفكار محسوسة لا تقوم بمعزل عن العقل فإن تصور ماخ لا يخرج عن هذا النحو « حيث الأجسام عبارة عن مركبات إحساسات وليس الإنسان باحساساته هو الذى يوجد فى الزمان والمكان بل الزمان والمكان

---

(١) د . زكى نجيب محمد ، ديفيد هيوم دار المعارف ١٩٥٨ ، ص١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢) د . نازلى إسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ، ص٢٤٣ .

موجودان فى الإنسان لهذا فإن وجودهما يعتمد على وجود الإنسان[١] ذلك لأن الأشياء جملة إحساسات ومن ثم فإن تبعية هذه الإحساسات بعضها لبعض لا يمكن أن توجد خارج الذات ومن ثم يرتبط الزمان والمكان بوجود الذات . لهذا رفض ماخ وباركلى مطلقات نيوتن .

وما ينسحب على الزمان والمكان ينسحب على الحركة ويرفض باركلى الحركة المطلقة ويرى أن الحركة نسبية محسوسة، وهذا هو ما نستطيع أن ندركه بالحس أو نتخيله بالعقل » ، أما الحركة المجردة أو الحركة المنفصلة عن الجسم المتحرك فلا يمكن إدراكها أو حتى تصورها[٢] ذلك أن الحركة لا تبدو للحواس بدون كتلة الجسم والمكان والزمان وبالرغم من ذلك يحاول البعض فهم الحركة كما لو كانت فكرة مجردة منفصلة عن أى شيء آخر، وتلك الحركة لا معنى لها بل إن كل حركة هى نسبية لأن « الحركة لا تفهم بدون اتجاه ، والاتجاه لا يمكن فهمه ما لم يكن بجانب الجسم المتحرك جسم آخر فى ذات الوقت، ذلك لأن الإتجاه إلى أعلى وإلى أسفل ، يسار ، يمين ، لا يتحقق إلا بفضل علاقة بين الجسم المتحرك وأجسام أخرى ، أما إذا افترضنا أن الكرة الأرضية هى الشيء الوحيد الموجود وافترضنا فناء كل الأجسام الأخرى فإننا فى هذه الحالة لن نستطيع أن ندرك أية حركة على الإطلاق[٣].

وعلى هذا فإنه لا وجود إلا للحركة النسبية لأن الحركات المدركة

(١) Lenin, Materialism and Emprio-criticism Moscow 1973 P . 164

(٢) Berkeley, Philosophical commentaries S . 450a, P . 56

(٣) Berkeley, De Motue, S . 58, P . 47

يجب أن تكون على الأقل بين جسمين. . . أما إذا كان هناك جسم واحد فقط فى الوجود فإنه يستحيل أن يكون متحركا[١]، ومن ثم فإننا لكى نقول جسم ما متحرك يقتضى أولا تغيير مكانه من جهة جسم آخر وثانيا أن تكون القوة المسببة هذا التغيير ملازمة له ، بينما إذا افتقد أيهما فإننا لا نستطيع أن نقول : إن هذا الجسم فى حركة[٢].

نخلص من هذا الحركة نسبية شأنها شأن أى فكرة محسوسة بينما القول بازدواجية الحركة بين النسبية والإطلاق نتيجته هى « الخلط بين فكرة الحركة وسببها الكافى »[٣] أى الخلط بين العلة ومعلولها فتختلط الرتب وتضيع الحقيقة لاختلاطها بمجرى الطبيعة المتغير فنتوهم الأشياء المحسوسة عللا أو نفترض أشياء ونقيمها عللا على نحو ما فعل نيوتن ومشكلة العلية هى موضوع الفصل السادس .

(١) Berkeley, The Princeples, S . 112, P . 91

(٢) Ibid, S . 115 , P . 92

(٣) Berkeley, De Motue, S . 47 , P . 44

الفصل السادس

قضية العليــة والارادة الالهية

الفصل السادس

قضية العلية والإرادة الإلهية

نخص بالعلية العلاقة السببية بين الظواهر من حيث هى ظواهر طبيعية أو إجتماعية أو أخلاقية .

وهذه العلاقة محل للتعارض بين الاتجاهات الفلسفية على مر العصور ويرد هذا التعارض إلى إقرار بعض الاتجاهات الفلسفية بموضوعية هذه العلاقة، وموضوعية هذه العلاقة على المستوى الطبيعى يلزم عنها بالضرورة موضوعيتها على المستوى الاجتماعى، ومن ثم على مستوى الفعل الإنسانى .

غير أن هناك ثمة اتجاهات فلسفية أخرى تنكر موضوعية هذه العلاقة وتلك الاتجاهات على نحوين : منها من ينكر موضوعية هذه العلاقة غير أنه لا يطرح البديل ، ومنها من ينكر موضوعية هذه العلاقة حتى لا يكون ثمت فاعلية قائمة فى الكون إلا فاعلية العقل المطلق أو الله وذلك هو ما تجسده فلسفة باركلى فى مواجهة العلية الميكانيكية وبشكل خاص عند نيوتن ، فوقف باركلى ذات الموقف الذى وقفه أبو حامد الغزالى فى مواجهة الفارابى وابن سينا . حيث يرى الغزالى أن لا فاعلية ولا فعل فى الكون لمجود إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا ، بل إن العلة الوحيدة والفاعلة هى ذات البارى .

وفى كتابه تهافت الفلاسفة عندما يعالج الغزالى موضوع الطبيعيات معددا فروعها ثم يجمل خلافه مع الفلاسفة فى أربع مسائل يخصنا منها المسألة الأولى وهى مسألة العلية وفى هذه المسألة يطرح الغزالى

حكم الفلاسفة بأن « الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ، ولا فى إمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون وجود السبب»[١] وبذلك أكد الفلاسفة العلية الطبيعية ، غير أن الغزالى يرى أن ذلك زيف وبهتان ، وأن الله هو السبب الوحيد لكل عمل فى جماد أو حيوان أو إنسان أما « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا، وبينن ما يعتمد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، وذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة. . وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات . . فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا فى نفسه غر قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات »[٢].

ولكن الفلاسفة جعلوا مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا وأحالوا جميع المعجزات الخارقة للعادة وأولوا ما فى القرآن ، وتناسوا أن إرادة الله هى السبب لكل فعل ، فلا النار سببا للإحراق بل إرادة الله ، لأن النار جماد لا فعل فيه « وإنما الله تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دينا . دار المعارف الطبعة الخامسة ص٢٣٥ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٢٣٩ .

بين القطن والنار »[١].

وما يبدو من اقتران ظاهرى بين السبب والنتيجة ليس ضروريا بل إرادة الله شاءت تعاقب الحدثين ، إن الله هو الفاعل الوحيد ولا فاعل سواه ، أما الفلاسفة فيتوهمون خلاف ذلك ، وليس لديهم دليل على الإحتراق بالنار إلا المشاهدة « والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة سواها[٢] أى أن الاحتراق عند وجود النار لا يدل مطلقا على أن الاحتراق سببه النار وناتج بها بل إن مثل هذا التصور مرجعه هو تكرار مشاهدة حصول الاحتراق عند وجود النار مما جعلنا نتوهم أن النار هى علة الاحراق ، ومن ثم يتولد لدينا نتيجة تكرار المشاهدة هذا التوقع فأقمنا من التقارن البادى بين الظواهر رباطا ضرويا وهو ليس كذلك .

هكذا جحد الغزالى مبدأ العلية الطبيعية ، وذات الموقف نجده أيضا عند باركلى ليرد الظواهر الحادثة فى الكون إلى قوة فاعلة وحيدة هى الله .

ذلك أن تصور باركلى للعالم يستند إلى أمرين : الأفكار المحسوسة وهى الأشياء التى تكون هيكل العالم ، وهى منفعلة سلبية ، والأمر الثانى : هو العقل وهو يمتاز بالإرادة والفاعلية ، ووجود الأفكار يتوقف على كونها مدركة بالعقل ، ذلك أن الوجود إدراك واستنادا إلى هذا المبدأ يرى باركلى أن العلاقة السببية لا تقوم بين فكرة محسوسة

---

(١) الغزالى : معيار العلم تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا مكتبة الجندى ، ص٣٠١ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٤٠.

وأخرى، بل إن العلة الحقيقية هى العقل والعقل المقصود هو العقل المطلق ، لذا يقول باركلى : « إن كل أفكارنا أو إحساساتنا أو الأشياء التى ندركها بأية أسماء كانت تلك الأشياء مشهورة فإنها ساكنة بشكل واضح، وليس هناك شىء من القوة أو الفاعلية متضمنا فيها، لذلك فإن الفكرة الواحدة . . لا يمكن أن تحدث أى تغيير فى شىء أو آية فكرة أخرى، بل إن الأفكار جميعها موجودة فى العقل فقط ، ويلزم عن هذا أن ليس هناك ثمة متضمن فيهم عدا ما هو قائم فى الإدراك. . . وعلى هذا يستحيل بالنسبة لأية فكرة أن تكون سببا أو علة لأى شىء »(١).

ومن ثم فإن القول بمبدأ العلية الطبيعية وهم لأن السبب الفعال ليس فكرة محسوسة ولا يمكن أن يدرك فى إطار التجربة الحسية التى هى موضوع العلم الطبيعى فهذه هى حدوده . أما تجاوز الأفكار المحسوسة إلى البحث عن الأسباب فذلك ليس مهمة العلم الطبيعى .

ولهذا فإن باركلى فى رسالته عن الحركة والمحلل والحلقات وكذلك كتاب المبادئ يوضح أن العلوم الطبيعية موضوعها وحدودها لا يتجاوز التجربة الحسية .

غير أن الفلاسفة حينما حاولوا تفسير الظواهر لجأوا إلى ما يسمى بالعلل الميكانيكية أو مبادئ الفلسفة التجريبية وقوانين الحركة والجاذبية ، وهذه من حيث هى مبادئ تساعد العلماء فى تفسير ظواهر الطبيعة فذلك يجب الأخذ به أما إذا اعتبرت أسبابا أو عللا مادية لتفسير وتعليل الظواهر وتوهمنا أن لهذه الأسباب وجودا واقعيا فذلك زيف لا أساس له لأن السببية الطبيعية وهم ولا سببية ولا فاعلية إلا للعقل .

(١) Berkeley, The Principles S . 25 , P . 51

وبهذا ينكر باركلى وجود ثمة علة أخرى عدا العقل فهو ذات الفاعلية ، أما الأفكار المحسوسة فهى لا توجد إلا فى حيث هى مدركة بالعقل وهى سلبية منفعلة لا فعل فيها .

ومن ثم يرفض باركلى أن تكون هناك علة لكل ما يحدث فى الكون عدا العقل والعقل المقصود هو العقل اللامتناهى أى الله لأن العقل المتناهى فاعليته لا تتجاوز حدود التخيل ، بل إنه معلول للعقل المطلق وعلى هذا فالعقل المطلق هو وحده الفاعل الوحيد ، فلا النار سبب الإحراق ، ولا الجاذبية سبب سقوط الأجسام، ولا الثورة أو التمرد سببا لحدوث مجتمع أفضل ، بل سبب للفوضى وتفكك المجتمع لعدم امتثال أفعال البشر للإرادة الإلهية .

إن الله موجود وهو صانع وحافظ كل ما فى الوجود بل هو الخالق للإنسان وهو القادر على أن يجعله إلى الأبد فى سعادة أو فى بؤس فذلك رهن بالإرادة الإلهية ، التى نحن ملزمون بطاعتها كما نحن ملزمون أيضا بطاعة القوانين الإلهية لأنها تعبر عن إرادة الله ، والالتزام المطلق بها يؤدى إلى خير الفرد بل وإلى خير البشرية جمعاء .

وما هو مضمون هذا الالتزام ؟ مضمونه هو الخضوع السلبى المطلق للسلطة المدنية السامية لأن من يقاوم السلطة المدنية إنما يقاوم الأمر الإلهى، لأن السلطة المدنية هى السلطة الوحيدة تحت السماء لصياغة القوانين للبشر ، فالتمرد عليها رذيلة والخضوع السلبى المطلق لها هو واجب أخلاقى وإلتزام مطلق .

والآن نعرض بالتفصيل هذا الإيجاز ، حيث هناك ثمة محاور أساسية ثلاثة فى هذا الفصل ، وهى مترابطة من حيث المضمون مختلفة

من حيث الشكل وهى :

(أ) العلية الطبيعية .

(ب) الإرادة الإلهية والمجتمع .

(جـ) الإرادة الإلهية والإنسان .

(أ) العلية الطبيعية :

فى غضون القرن السابع عشر والثامن عشر سادت الرؤية الميكانيكية للطبيعة والكون ، كما نجدها عند جاليليو وديكارت ونيوتن ومن ثم اصبح مبدأ العلية الميكانيكية أساس العلم فى تفسير وفهم الظواهر الحادثة فى الكون .

وفى كتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية يطرح نيوتن مبادئ الميكانيكا وقوانين الحركة ومبدأ الجاذبية ويجعل مهمة الفلسفة الطبيعية هى الكشف عن هذه المبادئ أو القواعد العامة التى يرد إليها تفسير كل ما هو حادث فى الكون .

كما يرى نيوتن أننا لا يجب أن نسلم بأسباب أكثر للأشياء الطبيعية من تلك الأسباب الكافية لتفسير مظاهرها[1].

وبهذا أضفى نيوتن على هذه المبادئ صفة الفاعلية أو العلية التى لا يتصف بها إلا العقل المطلق كما سنرى عند باركلى حيث العقل وحده هو العلة الحقيقية لكل ما فى الوجود . ومن ثم فإنه لا الطبيعة ولا أى شيء فى الطبيعة يمكن أن يكون علة بل إن الطبيعة بكل ما فيها معلولة للعقل المطلق .

(١) H . S Thayer, Newton,s Philosophy of nature, Hafner Campany, New york, 1960

ولكن الفلاسفة يتحدثون عن الجاذبية والقوة والجهد كمبدأ أو سبب للحركة ، وذلك وهم لأنه لا الجاذبية ولا القوة ولا الجهد يمكن اعتبارها سببا للحركة ، ذلك أنها فروض افترضها الفلاسفة حينما أقر العقل إن هناك سببا لهذه الظواهر الطبيعية .

لذلك عندما يتكلمون عن الجاذبية والقوة فإن هذه الكلمات لا يجب أن نعتبرها أشياء حقيقية موجودة فى الأجسام ، فعندما نقول : إن القوة موجودة فى الأجسام سواء كانت قوة جذب أو قوة دفع ، فإنها تعتبر فقط فروضا رياضية، وليست شيئا حقيقيا موجودا فى الطبيعة[١].

ويطلق باركلى على الجاذبية صفة خفية لأنها لو كانت صفة محسوسة لأدركت عن طريق الحواس، وكل صفة تدرك عن طريق الحس هى صفة سلبية منفعلة « والجاذبية متى اعتبرت سببا للحركة لا يمكن أن تدعى صفة حسية ، لذلك فإنها وبالضرورة صفة خفية، وهل يمكن لمجرد صفة خفية أن تفعل أو تؤثر فى شيء[٢].

وبالرغم من أن باركلى ينفى قيمة الجاذبية والقوة والجهد من حيث اعتبارها مبدأ ، أو سببا للحركة إلا أنه يجعل ثمة فائدة لاستخدام مثل هذه المصطلحات فى العلم « فهى مفيدة فى تقرير وحساب حركات الأجسام فى حالة الحركة ولكنها تفى بالغرض لتفهم الطبيعة البسيطة للحركة ذاتها ، كما لا تفى بالغرض فى وصف كل الصفات المتميزة ومن الواضح أن نيوتن إستعمل كلمة الجذب لا لتدل على صفة فزيائية بل لتدل على فرض رياضى وكذلك ليبنتز حين ميز الجهد

---

(١) Berkeley, Siris, S . 234, P . 112

(٢) Berkeley, De Motu, S . 4. P . 32

الأولى elementary effort عن قوة الدفع فإن أثمال هذه الكيانات entites غير موجودة فـى الطبيعـة ولكـن علينا بناؤها بالتجريد »[١].

لذلك إذا تصورنا أن هذه الكيانات تعبر عن شيء حقيقى فى الطبيعة فذلك وهم ، فما هى إلا فروض رياضية نستخدمها فى الربط بين الأشياء فى الطبيعة ومن ثم فهى ذات أهمية فى العلم لأننا إذا إفتراضتنا أو تخيلنا أن كل جسم فى العالم تصدر منه قوة جاذبة للأجسام الأخرى وفقا لقواعد معينة ، فإننا بذلك نستطيع أن نتنبأ بوضع الاجسام وعلاقتها بالأجسام الأخرى ، وكذلك الأمر إذا تخيلنا أن هناك قوى فى الأجسام المتحركة ، غير أن هذه القوة وهذه الجاذبية ليست شيئا حقيقيا فى الأجسام ومن الخطأ أن نعتبرها كذلك إنها مجرد فروض افترضناها لفائدتها فى العلم .

وعلى هذا فإن الجسم لا يمكن أن يكون مصدرا للحركة أو محتويا فى ذاته على سبب للحركة ذلك لأن كل صفات الجسم جميعها سلبية لا تتمضن شيئا من الفاعلية فيها يمكن أن يكون بمثابة مصدر للحركة . وحتى يبدو الأمر اكثر وضوحا علينا أن نستبعد من الجسم صفات الامتداد والصلابة والشكل. . . الخ لنرى ماذا يمكن أن يبقى ليكون مصدرا للحركة ؟ إن ذلك لمستحيل طالما أن ما نعنيه بالجسمم « هو كل ما ندركه بالحس » وما ندركه بالحس ليس سوى الأفكار المحسوسة، وهى منفعلة سلبية وما كانت هذه هى صفاته يستحيل أن يكـون سببـا أو علة .

---

(١) Ibid, S . 17 , P . 35

هكذا يلغى باركلى أن تكون بالأجسام قوة فاعلة لأن الأجسام تقع فى فئة الأشياء المحسوسة الممتدة المتحركة ذات اللون والشكل والرائحة.. الخ وكل الصفات المحسوسة الأخرى التى ندركها عن طريق الحس . أما القوة الفاعلة فإنها ترد إلى العقل ، إن العقل هو القوة التى تملك فى ذاتها قوة تحريك الأجسام « وهو الذى يستطيع متى يريد أن يثير حركة الأجسام أو يمنعها[١] والعقل المقصود هو العقل المطلق لأن العقل المتناهى تابع ولفاعليته حدود لا تجاوز لها .

وتلك هى فئتى الوجود الأفكار المحسوسة والعقل فلا يجب الخلط بينهما فنعزو للأولى ما هو خاص بالثانية ، ولهذا يثنى باركلى بكثير من التقدير على انكساغوراس لأنه أول من لاحظ مدى الفرق الكبير بين الأشياء الممتدة والعقل وهو أول من أكد عدم وجود أى تشابه بين العقل والاجسام .

لهذا فإن الأجسام المحسوسة منفعلة سلبية أما العقل فهو مصدر الفاعلية والحركة ، والدليل على ذلك ليس شيئا سوى خبرتنا الشخصية، فمن خبرتنا بأنفسنا نعرف أن العقل يستطيع بإرادته أن يثير أو يمنع حركة إطرافنا ، وهذه هى الحقيقة[٢] لذلك ومن المؤكد أن الأجسام تتحرك متى يشاء العقل ، والعقل هو ما يمكن أن ندعوه بحق مصدرا أو مسببا للحركة .

أما أولئك الذين يعتقدون أن القوة الفعالة أو مصدر الحركة موجودة فى الأجسام ، فقد تبنوا وجهة نظر لا أساس لها ، لأن الفعل الإلهى

---

(١) Ibid, S . 25 , P . 37

(٢) Ibid, S . 25 , P . 37

وحده هو السبب الحقيقى للحركة فى الكون ، وربما يرجع القصور فى فهم هذه الحقيقة هو « أن النظر إلى الله باعتباره خالق وحافظ كل الأشياء . . من اختصاص علم الميتافيزيقا واللاهوت وليس من اختصاص الفلسفة الطبيعية[١] .

وعلى هذا فإن مهمة علم الفزياء أو الميكانيكا ليست هى الكشف عن الأسباب الكافية بل الكشف عن قواعد الجذب والدفع أو قوانين الحركة . ومن إطار هذه القوانين يتعين تفسير الظواهر الجزئية ولكن لا نستطيع تعيين الأسباب الكافية[٢] .

وكلمة مبدأ وكما يفهمها الفلاسفة هى السبب الحقيقى والكافى للأشياء أى مصدرا وعلة لوجود الأشياء ، غير أن هذا الفهم لكلمة المبدأ ليس صحيحا بالنسبة لمبادئ الفلسفة التجريبية أو مبادئ الفلسفة الميكانيكية فمبادئ الفلسفة التجريبية هى أسس لمعرفة الأشياء الجسمية وليست أساسا لوجودها ، وبالمثل كذلك نجد أن قوانين الحركة فى علم الميكانيكيا هى مبادئ طالما استنتجت بواسطتها نظريات ميكانيكية عامة وطرحت تفسيرات للظواهر الجزئية ، ومتى أكتشفت قوانين الطبيعة صارت مهمة الفلاسفة كشف إتساق كل ظاهرة من الظواهر مع هذه القوانين أى أنها لأزمة بالضرورة عن هذه المبادئ[٣] .

والمبادئ الطبيعية والميكانيكية هى تماما مثل الآلات فى علم الهندسة يستخدمها العلماء فيتخيلوا أن فى الاجسام « قوة » « فعل »

---

(١) Ibid, S . 34 , P . 40

(٢) Ibid, S . 35 , P . 40

(٣) Ibid, S . 37 , P . 41

«جذب» . . . الخ وذلك لفائدتها فى بناء النظريات وتفسير الظواهر .

« غير أن المبدأ أو السبب الحقيقى والكافى للحركة ولوجود الأجسام وللصفات المادية والجسمية يخرج تماما عن نطاق علم الميكانيا والفلسفة التجريبية[١] .

ومن ثم لا نستطيع أن نزعم أن من إطار الميكانيكا والفلسفة التجريبية - معرفة مصدر أو مبدأ الحركة ، لأن كل ما ندركه عن طريق الحواس ليس شيئا سوى الأفكار المحسوسة أو الأشياء الجسمية وجميعها سلبية منفعلة ، ولا وجود لها إلا من حيث هى مدركة أى من حيث هى قائمة فى العقل ، ومن ثم فإنه لا فاعلية فى الوجود إلا للعقل ، إنه هو العلة الحقيقية والكافية لوجود الأشياء . ولكن ما نفترضه من فروض رياضية أو أفكار مجردة فذلك بهدف تحقيق شغف العقل الإنسانى بتوسيع وتعميق معرفته بالكون المحسوس . وهذه هى حدود الفلسفة الطبيعية وهى التجارب وقوانين الحركة أو مبادئ الميكانيكا والبراهين والنظريات الناتجة عنها .

لذلك من الخطأ أن نبحث عن السبب الحقيقى والكافى أو مبدأ أو علة وجود الفلسفة الطبيعية لأن السبب الحقيقى مجاله مجاوز مجال الفزياء أو الوجود المحسوس ، وإذا افترضنا أن تفسير الظاهرة هو أن نحدد سببها الكافى والنهائى فإن الفسلفة الطبيعية لن تفسر شيئًا على الإطلاق، فلا الجاذبية علة ولا القوة علة ، وليس صحيحا أن تكون القوة المؤثرة على الجسم الممكن تحريكه هى سبب الحركة فيه . لأن هذه القوى التى نعزوها للأجسام هى مجرد فروض رياضية، كالقوى

---

(١) Ibid, S . 41 , P . 42

الجاذبة وهذه الكيانات الرياضية ليس لها ماهية أو وجود حقيقى فى طبيعة الأشياء[١]. فهى ليست أكثر من مجرد فرض أما المصدر الحقيقى والمطلق وعلة كل حركة فى كل جسم فهو العقل ، الذى يحرك ويحتوى هذا العالم، إنه السبب الحقيقى والكافى للحركة واتصالها، ولكن على الرغم من ذلك فإننا فى فلسفة الطبيعية يجب أن نبحث عن أسباب وتفسيرات للظواهر من خلال المبادئ الميكانيكية . لذلك فإننا عندما نفسر الشيء تفسيرا فزيائيا ليس معنى هذا أننا نعين سببه ، بل نكشف عن إرتباط هذا الشيء بالمبادئ الميكانيكية[٢] لأن الكشف عن السبب الحقيقى الفعال ليس موضوعا للفلسفة التجريبية ، فما نهتم به فى الفلسفة التجريبية هو تسلسل أو تتابع الأشياء المحسوسة، كى نلاحظ عن طريق أى القوانين تلك الأشياء مترابطة ، وفى أى نظام يقوم هذا الترابط ، فما هو سابق نسميه سببا وما هو لاحق نسميه أثرا أو معلولا ، وعلى أساس هذا المنهج يمكن أن نقول : إن الجسم فى حالة الحركة هو سبب الحركة فى جسم آخر . . . وبهذا المعنى فقط يجب أن نفهم الأسباب الجسمية . . . فلا نعتبرها قوة حقيقة أو أسبابا فعالة . . . ومن ثم فإن الجسم والشكل والحركة والبديهيات الأولية فى علم الميكانيكا يكمن أن تسمى أسباب أو مبادئ ميكانيكية ، لكونها تعتبر أسباب لما يلزم عنها[٣] لذلك فإن الخطأ فى الفلسفة الميكانيكية ليس فى افتراض الفروض أو الأسباب الميكانيكية ، بل هو فى أن نجعل من هذه الأسباب الميكانيكية أسبابا فعالة ضرورية .

---

(١) Berkeley, De Motue, S . 67, P . 50

(٢) Ibid, S . 69 , P . 50

(٣) Ibid, S . 71 , P . 51

لهذا لا يبدو صحيحا ما يفترضه الفلاسفة من أن طريقة العمل الصحيحة فى علومهم هى البدء من الحركات المعروفة فى الطبيعة لاستقراء، القوى المحركة لأن هذه القوى لا هى مادية ولا تنتمى لأى شىء مادى كما لا يمكن اكتشافها بالتجريب والتفكير المنطقى .

والفلاسفة الميكانيكيون لين يفسروا أى شىء بتحديد سببه الحقيقى والكافى لأن مجالهم هو أن يكتشفوا فقط قوانين الطبيعة أى القواعد العامة وأنماط الحركة وتفسير الظواهر الجزئية باخضاعها لهذه القواعد والقوانين العامة .

وهنا يثار السؤال بصدد قوانين العلم

لقد أنكر باركلى موضوعية العلاقة السببية ومن ثم يستحيل القول أن القانون العلمى تعبير عن العلاقات الضرورية بين الظواهر .

وباركلى يرى أن الظواهر تترابط وفقا لإرادة مجاوزة للطبيعة هى إرادة العقل ومن ثم فإن قوانين الطبيعة تعتبر رموزا أكثر من أن تعتبر عللا[١]، ذلك لأنه لا توجد علة أخرى عدا الروح ، ولكن فقط بالمفهوم الواسع العظيم حيث المماثلات والاشتقاقات والاتفاقات . تصبح مكشوفة فى أفعال الطبيعة ، والتأثيرات الجزئية ترد إلى قواعد عامة، وهذه القواعد تقوم على المماثلة والوحدة المدركة فى المعلولات الطبيعية، وهذه كلها يبحث عنها العقل، لذلك فإن هذه القواعد تمتد بنا إلى أبعد ما هو واقع وقريب إلينا، وتسمح لنا بلمس أشياء حادثة على مسافات زمنية ومكانية بعيدة ، كما تسمح لنا بالتنبؤ

(١) Berkeley, The Principles , S . 108 , P . 88

عـن المستقبل[١].

وبهذا جعل باركلى من صفات التشابه أو التماثل وكذلك ثبات واطراد مظاهر الطبيعة أساسا للقواعد العامة أو القوانين العامة معنى هذا أن هذه القواعد العامة لا تعبر عن علاقات ضرورية بين الظواهر بل فقط إنما هى تعبر عن التماثل والتشابه ومن ثم فهى قوانين جزئية وليست كلية ضرورية كما يرى فى كتابه الحلقات أن هذه القواعد تفسر الطبيعة مثلما تفسر اللغة معانيها، ونتنبأ بها عما يحدث فى المجرى الطبيعى للأشياء، ويذكر لنا باركلى قول أفلوطين إن فن التنبـأ ما هـو إلا نوع من قراءة الرموز الدالة على النظام الطبيعى ومن ثم يؤكد باركلى أنه طالما بقى التماثل والتشابه قائما فى الطبيعة فسيبقى وسيظل التنبؤ[٢] وهو نوع من السعى نحو العلم بالكل Omniscience وهو أكثر تأثرا بالعقل .

ذلك أن الانحياز نحو الحقيقة هو شغف يتميز به العقل حيث يندفع به إلى المدى الذى ينتهى عند الفروض العامة، فمثال ذلك ينحرف البعض منا إلى التحدث عن الجاذبية كقانون كلى لمجرد ظهوره فى عدة حالات جزئية ويصفه على النحو التالى ، أن يجذب جسم جسما آخر أو ينجذب إليه خاصية أساسية كامنة فى جميع الأجسام أيا كانت . . . غير أن هذا يعتمد على إرادة الروح الحاكم الذى سبب تلاحق أجسام معينة معا أو أن ينجذب كل على مسافات معينة ثابتة ، ويعطى البعض اتجاها مضادا أو مباينا للاتجاه الشائع لأنه يراه موافقا لهم[٣] فيبدو الكون

(١) Ibid , S . 105 , P . 87

(٢) Berkeley , Siris , S . 252 , P . 120

(٣) Berkely, The Principles, S . 106 , P . 87

متسقا منظما وكل هذا يعتمد على إرادة الروح المطلق الذى نسق وحكم مجرى تعاقب الأشياء فى ترتيب محكم بديع ووفقا للقوانين الذى هو واضعها .

وإذا كانت الخبرة تعلمنا أن كذا أو كذا مصحوب أو متبوع بكذا أو كذا من الأفكار الأخرى فى الترتيب المعتاد للأشياء ، فلا يجب أن نتوهم أن هذا الرباط ضرورى ولأن ترابط الأفكار لا يتضمن أو يدل على علاقة العلة المعلول بل فقط اشارة أو رمز الشيء المرموز إليه ، فالنار التى اراها لا تكون علة الألم بسبب إقترابى منها، بل هى بمثابة العلامة أو الرمز الذى يحذرنى منها . . . وبالمثل فإن الضوضاء التى استمعها لا تكون معلولة عن هذه أو تلك الحركة ، أو تصادم الأجسام المحيطة بل فقط إشارة أو رمز لها »[1].

لذلك لا نستطيع أن نفترض مع الفلاسفة الميكانيكيين أن الجزئيات الجسمية تكمن فيها قوة حقيقية ، تفعل بها وتحدث مختلف الظواهر فى الطبيعة . ذلك لأن هذه الجزئيات سواء كانت مندفعة أو منجذبة أو متحركة وفقا لقوانين الحركة فإن هذه القوانين هى من إبداع مبدع الطبيعة « وبهذا المعنى لا يسطيع الجذب أن ينتج أو يكون علة الظواهر لأن الجذب نفسه هو إحدى الظواهر الناتجة التى تحتاج إلى تعليل[2]، ولكن لا يمكن تفسير مبدأ الجذب نفسه بأسباب فزيائية أو جسمية[3] ذلك أن كل سبب فعال هو غير جسمى ولأنه ليس موضوعا للحبث الفزيائى ، فإن الفلاسفة الطبيعيين عندما حاولوا تفسير الظواهر

---

(١) Ibid, S . 65 , P . 69 .

(٢) Berkeley, Siris, S . 243 , P . 116

(٣) Ibid, S . 245 , P . 117 .

تصوروا: أنهم اكتشفوا الأسباب الحقيقية، غير أنهم بمثل هذا الاعتقاد مخدوعون ، لأن الفروض الرياضية ليست كيانات حقيقية فعالة قائمة فى الأجسام ، وإذا كان العمل الرئيسى للفيلسوف الطبيعى هو البحث عن الأسباب من اثارها فإن ذلك يجب أن يفهم على أنه ينصب ليس على الأسباب الفعالة ولكن فقط على المبادئ أى القواعد والقوانين .

لهذا يؤكد باركلى أن الفلسفة التجريبية لا تستطيع أن تتجاوز الظواهر، كما أن قوانين الحركة أو قوانين الجذب والدفع ما هى إلا قواعد أو أساليب أو طرق لمثل هذا الأطراد فى الظواهر وهذه القواعد ليست كلية أو ضرورية ، وما الجذب والدفع إلا أثرا أو معلولات إنها لا تتعدى أن تكون القواعد أو الأساليب أو الطرق التى يتبعها مبدع الطبيعة فى إبداع هذا الاتساق والنظام البادى فى الطبيعة، ولهذا يحوز الفلاسفة الطبيعيون مرتبة الأمتياز ، حيث إنهم على معرفة تقريبية بالقوانين والطرق التى يتبعها خالق الطبيعة[١].

ومن ثم فإن القول بإيجاد أو إحداث أى معلول وفقا للقوانين الميكانيكية هو إنكار لله أو العقل الذى دعم وثبت، وحكم مجرى تعاقب الأشياء فى الترتيب المألوف[٢] وهذا الترتيب يعطينا نوعا من البصيرة يجعلنا أقدر على تنظيمم حياتنا على نحو أفضل. . . وكل هذا نعرفه ليس بأكتشاف أى ارتباط ضرورى بين أفكارنا ، بل فقط بملاحظة قوانين الطبيعة وبدون تلك القوانين سنكون جميعا فى حيرة وإرتباك ويكون الإنسان الناضج ليس أكثر معرفة بتدبير شئون حياته من طفل

---

(١) Ibid, S . 243 , P . 116 .

(٢) Berkeley, The Principles, S . 62 , P . 67

حديث الميلاد[١].

وعلى هذا فإن كل ما صنعه الفلاسفة هو عبث متى بحثوا عن أية علة للأشياء تختلف عن الروح أو العقل وتوهموا أن الأشياء تكمن فيها القوة والفاعلية، أو أن ثمة مبادئ ميكانيكية هي التي تحكم حركة الكون. وكل هذا مردود لافتراضهم وجود المادة، وما يلزم عن هذا الفرض ضرورة ، هو أن كل الاشياء التي تكون هيكل العالم الخارجي مستقلة عن العقل ، والفرض زائف ونتيجته باطلة، بل لا تعني شيئا على الإطلاق .

فكل شيء موجود في الطبيعة لابد أن يكون مدركا إدراكا مباشرا، ولا يخرج عن كونه فكرة حسية أو مجموعة أفكار، ولا وجود لفكرة بمعزل عن العقل لأن وجود الأفكار قائم في إدراكها . ومن ثم لا يمكن أن تكون الفكرة علة لأي شيء لأن الفاعلية لا تضاف إلا لإرادة ولا إرادة للروح ، إذن كل ما هو موجود هو معلول للعقل أو الروح ، إنه السبب الفعال والحقيقي ، ونحن لا نستطيع أن نخطو خطوة واحدة في تفسير الظواهر بدون أن نسلم بحضور مباشر وفعل لفاعل روحي فهو الذي يربط ويحرك وينظم كل الأشياء وفقا لمثل هذه القواعد ولمثل هذه الأغراض كما تبدو خيراً له[٢].

وإنكار باركلي للعلية الطبيعية يجعل منه ممهدا للماخية ولكن على نحو جزئي ذلك أن باركلي وماخ ينكران العلية الطبيعية ، إلا أن ماخ ينكر أيضا وجود أية علة روحية وذلك هو وجه الاختلاف ، ومن ثم

---

(١) Ibid, S . 31 , P .54 .

(٢) Berkeley, Siris, S . 237 , P . 114

لا وجود فى الطبيعة لعلة أو معلول ، لذلك فالطبيعة ليست معلولة بل هى بمثابة ظواهر فزيائية أو مركب من الإحساسات ولا وجود لعلة مادية أو روحية خلف هذه الظواهر .

وكذلك أينشتين فهو كأستاذه ماخ يؤكد أن الأشياء المادية لا وجود لها فى ذاتها ، بل هى تمثل مركبات من الإحساسات تتكرر باستمرار، فالإحساسات هى العنصر الأول ولا شىء إلاَّها ، ولذلك فهو يرى أن غاية الفزياء ليست اكتشاف العلاقات القائمة بين الأشياء المادية، وإنما العلاقات القائمة بين الإحساسات ، فالإنسان لا سبيل له إلى معرفة العالم، فكل ما فى وسعه إنما هو معرفة إحساساته، وإذ يقرر اينشتين أن العلم وقوانينه من صناعة الفكر الإنسانى، وأن العالم الواقعى هو مركبات من الإحساسات وأن غاية القوانين تصنيف إحساساتنا فالتجربة شىء ذاتى وموضوعها مركبات الإحساس[1].

وبذلك فقد العلم خاصيتى اليقين والإطلاق وذلك هو ما مهد له باركلى بنقده فلسفة العلم عند نيوتن فصار بذلك رائدا لماخ واينشتين ، وإن كان لفلسفة باركلى غاية وهدفا مختلفا من نقده فلسفة الطبيعة عند نيوتن ، وباركلى على نحو ما أوضحنا هدفه أن يكون العقل أو الله هو العلة الوحيدة لكل ما فى الكون إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا، ومادام الله هو العلة الوحيدة وجب أن يكون عمل الفلسفة التجريبية ليس هو البحث فى أسباب الظواهر فلا وجود للعلية الطبيعية، وما مبادئ الفلسفة التجريبية وقوانين الحركة إلا مبادئ لتفسير الظواهر، وهى

---

(١) د . محمد عبد الرحمن مرحبا : انشتمين والنظرية النسبية داو القلم بيروت ١٩٧٤، ص١٢٨ .

ليست عللا أو أسبابا مادية لأن السبب الحقيقى والفعال لكل ما فى الوجود مجاله مجاوز نطاق الطبيعة والطبيعة معلولة له ، ومن ثم فهى سلبية منفعلة، ولهذا من العبث البحث عن أية علاقة سببية بين الظواهر لأن هذه العلاقة لا وجود لها .

لهذا فإن ما يبدو فى الطبيعة من إتساق ونظام رهن بالإرادة الإلهية ووفق للقوانين التى هو واضعها ، وهذه القوانين هى تعبير عن الإرادة الإلهية .

(ب) الإرادة الإلهية والمجتمع :

ليست فقط قوانين الطبيعة هى التى تعتبر تعبيرا عن الإرادة الإلهية، بل أيضا قوانين المجتمع فهى وجه آخر لقوانين الطبيعة حيث تتحدد من خلالها الأساليب التى يجب أن يسلك المخلوق البشرى وفقا لها حتى يسود المجتمع النظام وتنتهى دولة الفوضى التى هى لازمة بالضرورة عن عدم امتثال أفعال البشر للقوانين الإلهية، ومن ثم عدم الالتزام والخضوع السلبى للسلطة المدنية السامية .

ذلك أن الخضوع السلبى للسلطة المدنية هو التزام مطلق « ومن يقاوم السلطة المدنية إنما هو يقاوم الأمر الإلهى »[1] والسلطة المدنية السامية فى أى مجتمع من المجتمعات هى القوة الوحيدة تحت السماء لتقرير قواعد السلوك للبشر ، فهى صانعة للقانون ومجبرة البشر على الالتزام به ، وإذا كان ما تنهى عنه أو تأمر به من هذه القوانين « غير متسق مع

(١) Berkeley, Passive Obedience E. D by A . Aluce . T . E . Jessap, London S . I , P . 17

العقل والضمير فإنه الاستسلام الصبور للعقوبات التى فرضتها السلطة المدنية على اهمال وخرق القانون هـذا هـو مـا يسمـى بالـولاء ، أما استخدام القوة والعنف فى مقاومة تنفيذ القانون أو منع توقيع العقوبات المفروضة من قبل السلطة المدنية ، فهو ما يسمى بالتمرد[١].

يؤكد باركلى أن الولاء للسلطة المدنية واجب أخلاقى، أما التمرد فهو بالمعنى الدقيق للكلمـة رذيلـة أو خـرق لقانـون الطبيعـة، وحتـى لا تحدث الرذيلة يجب الإلتزام المطلق بالأوامر السلبية فى قانون الطبيعة مثل « لا تقترف الزنا » « لا تقاوم السلطة المدنية السامية » فهذه الأوامر السلبية يجب الخضوع لها خضوعا سلبيا مطلقا .

وهنا قد يثار السؤال بصدد مصدر الالتزام المطلق فيحدده باركلى قائلا : إن هناك روحا حاكما عالما بكل شىء ، وهو الذى يستطيع أن يجعلنا وإلى الأبد فى سعادة أو فى شقاء ، وما يلزم عن هذا بوضوح أن الامتثال للإرادة الإلهية وغض النظر عن أى امتياز دنيوى هو القانون الوحيد الذى يجب أن يحكم به كل إنسان افعاله متى كان هذا الإنسان يفعل وفقا لمبادئ العقل. . . إن الله وحده هو خالق وحافظ كل الأشياء وهو بلا شك المشرع الأعظم للعالم ، فالبشر وبكل روابط الواجب ملزمون بطاعة قوانينه»[٢]. لأنها تعبير عن الإرادة الإلهية والإلتزام المطلق بها يؤدى إلى خير الفـرد بـل وإلى خير البشرية جمعاء.

ذلك أن مسعى الإنسان فى الحياة متجه إلى إدراك الخير وتجنب

---

(١) Ibid, S. 3, P. 18

(٢) Ibid, S. 6, P. 20

الشر، وهذا يدل على أن هناك غاية يتجه إليها الفعل الإنسانى، ولكن تحقق هذه الغاية رهن بالإرادة الإلهية وحيث إن الله كائن خير لا متناهى فإن غايته هى الخير ، ولكونه كاملا فإن الخير الذى يريده هو خير مخلوقاته، ومن ثم فإن التمايز بين أفعال البشر عند الله لا يستند إلى شىء عدا امتثال أفعال البشر للقوانين الإلهية التى هى مرشد لأفعالنا، تهدينا إلى الغاية الإلهية التى هى الخير وهى لا تخص إنسانا أو أمة بعينها بل إنها لكل البشر فى كل العصور وفى كل مكان .

وبهذا تكون الوسيلة لبلوغ هذه الغاية التى هى الخير هى ملاحظة قواعد أو قوانين أو قواعد أخلاقية ، وهذه القوانين فى طبيعتها الخاصة متجهة بالضرورة لتحقيق خير البشرية[١] ذلك أن هذه القوانين مرتبطة بالإرادة الإلهية ، لأن من يريد الغاية يريد الوسيلة لتحقيق هذه الغاية .

وما يريده الله من غاية هى خير البشرية الذى يتحقق بتوافق أفعال البشر مع القوانين الإلهية « وهذه القوانين هى قوانين الطبيعة وهى قوانين كلية لا تستمد إلزامها من أى قبول أو مصادقة Sanction مدنية بل من مبدع الطبيعة ذاته[٢]. ولهذا فإن إلزامها إلزام مطلق لذلك إذا كانت الملاحظة الدقيقة لبعض الحقائق كالعدالة مثلا توضح أن العدالة ترتبط بالخير الكلى. . . . ويلزم عن ذات المبدأ أن الولاء هو فضيلة اخلاقية ، ومن ثم فإن الخضوع للقوة المدنية خضوع لقانون الطبيعة[٣]. ويلزم عن مخالفة قانون الطبيعة دولة الفوضى والبؤس. . ومن ثم

---

(١) Ibid, S . 10 , P . 22

(٢) Ibid, S . 12 , P . 23

(٣) Ibid, S . 15 , P . 25

يصبح من الضرورى لكل قوى المجتمع على تعددها أن تترابط معا وفقا لاتجاه واحد وإرادة واحدة، أى وفقا لقانون المجتمع . . . ذلك لأن الخضوع للسلطة المدنية مع ممارسة كل الفضائل الأخرى يؤدى بالضرورة إلى خير البشرية . . . إن الخضوع السلبى للسلطة المدنية هو واحد من قوانين الطبيعة(١) أو قوانين الاخلاق .

ويبرر باركلى لماذا يكون الخضوع السلبى للسلطة المدنية واجبا اخلاقيا فيقول : « إن الحكومة المدينة هى نفسها المصدر الأساسى تحت السماء لتقرير أو صياغة قواعد الأخلاق للبشر، وتلك القواعد لا يمكن أن توضع موضع تساؤل(٢) ولهذا فإن الولاء للسلطة المدنية هو شرط ضرورى للمجتمع المنظم وإلا سادت الفوضى وانتشرت الرذيلة التى هى التمرد على الحكومة وقوانين المجتمع » لهذا فإن الشعب يجب أن يلتزم بالخضوع للسلطة المدنية طالما وأن أية مقاومة أو عدم اتفاق سيؤدى بلا مناص إلى إضعاف وتفكك المجتمع(٣). هذا فضلا عن الخطأ الناتج عن مقاومة السلطة المدنية السامية، ليس خطأ اقترفه المتمردون ضد السلطة المدنية، ولكنه خطأ اقترف ضد مبدع الطبيعة ذلك أن مقاومة السلطة المدنية هى تحد ومخالفة لقانون مبدع الطبيعة ذلك القانون الذى يلزمنا به العقل ويجعله مجاوزا لأى تبرير أو تفسير(٤).

وبهذا ينفى باركلى أن يكون الخضوع السلبى للسلطة المدنية عبودية . بل يجعل منه شرطا لاتساق أفعال البشر . وقانون مبدع الطبيعة لأن

---

(١) Ibid, S . 16 , P . 25

(٢) Ibid, S . 17 , P . 26

(٣) Ibid, S . 20 , P . 27

(٤) Ibid, S . 37 , P . 37

القوانين الإلهية يجب أن تكون مطاعة .

ومن ثم يؤكد باركلى على أهمية الطاعة أو الخضوع السلبى ويميز بينه وبين الخضوع الإيجابى لأن الخضوع الإيجابى ربما يؤدى إلى ارتكاب الخطأ أى إلى التمرد لأنه خضوع محدود ، هذا بالإضافة إلى أن قواعد الأخلاق الإيجابية وقواعد الاخلاق السلبية من طبيعة مختلفة، فقواعد الاخلاق الإيجابية تسلم بالحدود والاستثناءات ، أما قواعد الأخلاق السلبية فالزامها الزام مطلق ، وعلى هذا ففى الخضوع الإيجابى ثمت خرق للقانون يمكن أن يحدث ، أما فى الخضوع السلبى فهو خضوع مطلق ولا خرق للقانون اطلاقا .

وبهذا أجهض باركلى حرية الإنسان تحت شعار الاتساق مع القانون الإلهى ، لأن القانون الذى صاغته الحكومة المدنية لا يمكن أن يوضع موضع تساؤل، فهى السلطة الوحيدة تحت السماء لتقرير القانون للبشر.

وبذلك ينكر على الشعب حق التمرد أو المقاومة لأن من يقاوم إنما يقاوم الإرادة الإلهية ، والتمرد رذيلة ينتج عنها مجتمع الفوضى . وبهذا كان باركلى فى مواجهة لوك الذى أقر حق الثورة وهى بطبيعتها مجاوزة للتمرد الذى يخشاه باركلى .

أو كما يقول لوس فى تقديمه لرسالة باركلى عن الخضوع السلبى : إن هذه الرسالة كانت موجهة ضد نظرية حزب الأحرار Whig عن الولاء المحدود أو المشروط كما كانت تحذيرا ضد النتائج العملية الممكنة لنظرية الأحرار[١] التى كانت بمثابة القوى الدافعة لقوى الإنسان وتأكيد

(١) Ibid, P . 4

حقه فى الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، ومن ثم كانت حركة التطور شاملة جميع أبعاد المجتمع ، وما كان لذلك من تأثير على القيم الأخلاقية فى المجتمع بحيث أنزوت القيم الدينية لتحل محلها قيم تتماشى مع تطور العصر ولم يعد ينظر لأفعال البشر على أنها معلولة لله بل على أنها معلولة للإنسان، ومن ثم كانت قضية الحرية هى أبرز قضايا ذلك العصر بهدف استبعاد كل قيد على حرية الإنسان سواء كان قيدا دينيا أو اجتماعيا ، وبذلك كان باركلى فى مواجهة هذا العصر يدعو لخضوع الإنسان للسلطة المدنية السامية لأنه فى ذلك خضوع للإرادة الإلهية ومن ثم يكون الشر لازما عن ممارسة الإنسان لإرادته والخير مردود لخضوعه .

(جـ) الإرادة الإلهية والإنسان :

إن قيم العصر الحديث لم تطرح من اطـار ما هـو مجـاوز للطبيعـة أو من إطار دينى بل من إطار ما هو طبيعى ، ولهذا أصيب المجتمع بهزة فى جميع ابعاده الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، واختلت معاييره إلى حد أن تصبح الرذيلة وليست الفضيلة هى مصدر الخير العام « فتبدو الرذيلة شيئا جميلا فى اسم قبيح »[١].

وبهذا فالسعادة ترد إلى الرذيلة والخير ينبع من الشر وذلك من وجهة نظر باركلى يؤدى بالمجتمع إلى الفوضى والتمزق وأن الخير بالنسبة لباركلى يرد إلى إمتثال الفعل الإنسانى والإرادة الإنسانية للقوانين المعبرة عن الإرادة الإلهية .

---

(١) Berkeley, Alciphron Ed . by Aluce and T . E Jessap , Published by Thomas Nelson and Sons , Lodon Paris, New York 1964, D . 2 , P . 69

وذلك هو وجه الإشكال بين باركلى ومفكرى عصره وبشكل خاص برنارد مانديفل* لأن ما هو خير أو شر بالنسبة لهم لا يرتبط إلا بما هو طبيعى ، بينما الخير بالنسبة لباركلى مرتبط بالإرادة الإلهية « وغاية الإرداة الإلهية منزه عن كل شر ، إنها الخير دائما، إنها خير البشرية جمعاء[١] يبقى إذن أن الشر مرتبط بالإرادة الإنسانية أى مرتبط بانحرافها وعدم خضوعها للإرادة الإلهية أو قوانين الأخلاق والدين. وهنا يبدو ثمة تناقض عند باركلى ذلك أنه إذا كانت أفعالنا معلولة لله فإن الشر الناتج عن الإرادة الإنسانية معلول لله فيكون الله علة للشر كما هو علة للخير غير أن باركلى ينكر هذا التناقض ويقول : « أن اعتبار الله العلة المباشرة لجميع أفعالنا لا يجعل منه مصدرا للشر أو الرذيلة »[٢] ولكن كيف يمكن أن يقال إن الإنسان يملك القدرة على الفعل الأخلاقى الحر فى حين أن باركلى يؤكد مرارا وتكرارا أن الإرادة الإنسانية ليس لها موضوع سوى تلك الحركة الميكانيكية الضئيلة لأطراق جسمه وعموما تعتبر وجهة نظر باركلى استكمالا لوجهة نظره فى الطبيعة والمجتمع، فما دامت الطبيعة قد وجدت وتحركت بالإرادة الإلهية وهى مبعث حركة الكون ونظامه واتساقه وثباته، وكذلك قوانين المجتمع ما هى إلا تعبير عن الإرادة الإلهية يبقى أخيرا أن الفعل الإنسانى والإرادة

---

* برناد مانديفل Bernard Mandeville ، ١٦٧٠ - ١٧٣٣ فزيائى المانى عاش فى انجلترا له كتابات فى الأخلاق والمجتمع وأشهرها كتابه رذائل خاصة، فوآئد عامة Publick benefits Private vices فكان بهذا الكتاب مبررا لكل رذائل العصر عن النفاق والأنانة والخداع والظلم. . . الخ لذلك كرس باركلى المحاورة الثانية من السيفرون لمواجهة آراء منديفل .

(١) Berkeley, Passive Obedience , S . 7 , P . 20

(٢) Berkeley, Three Dialogue P . 237

الإنسانية هى خاضعة بالضرورة للإرادة الإلهية وبذلك يتحقق الخير الإلهى الذى هو خير الإنسان فى كل زمان ومكان، ومن ثم فإن الفوضى والرذيلة فى المجتمع إنما يعنى انحراف الإرادة الإنسانية عن الأوامر الإلهية .

لهذا ولكى يتحقق خير البشرية جمعاء يجب أن يسلك المخلوق البشرى فى الحياة وفقا للطريقة التى أراد الله أن نسلكها ، أى أن يكون هناك ثمة التزام مطلق بقوانين الأخلاق والدين فهى تعبير عن الإرادة الإلهية ذلك أنها « تستمد إلزامها مباشرة من الله أو مبدع الطبيعة »[١]، لذلك يدعونا باركلى إلى الخضوع السلبى أو عدم مقاومة السلطة المدنية السامية فذلك واجب أخلاقى والتزام مطلق يؤدى إلى الخير بينما المقاومة تؤدى إلى الرذيلة والشر أى إلى الفوضى وتدهور المجتمع ، ذلك أن الشر يستحيل أن يكون مصدرا للخير العام على نحو ما يرى مانديفل الذى يقيم الأخلاق على الضرورة الطبيعية فتصبح الرذيلة وليس الفضيلة مصدر الخير العام ذلك أنه لا يؤمن إلا بالسعادة الحسية ويدعو للحرية الفردية المتحررة من أى قيد عقلى أو دينى ويرى أن الفضائل وهم وهى حيل القساوسة ورجال السلطة ، والفضائل لا يمكن أن تجعل الأمة مزدهرة أو ثرية بل إن الخير العام يقوم على الرذائل الفردية، وبدون الرذائل الفردية لا يتحقق الخير العام أو تزدهر الأمة، فهى المحرك والمجدد الذى يساعد على تطور المجتمع وتقدمه ومن ثم فإن « عملية شرب الخمر يعتبرها الأخلاقيون رذيلة ضارة ولكن هذا التنكير قاصر عن رؤية الآثار الحميدة التى تلزم عنها حيث تزيد

---

(١) Berkeley , Passive Obedience , S . 12 , 31 , P . 23 & 28

هذه العملية من ضريبة الملت التى تعتبر مصدرا أساسيا لدخل السلطة الملكية وبازدياد هذا الدخل يعزز أمان وقوة وعظمة الأمة وكذلك تتطلب هذه العملية عددا هائلا من الأيدى العاملة، مخمر البيرة ، صانع الملت ، حارث الأرض ، تاجر النبات ، الحداد ، النجار ، النحاس ، الصناع المخترعون للآلات اللازمة لهم[1] » وهكذا سيصل الذين يمتدون برؤيتهم خلال تلك السلسلة الطويلة من الأحداث إلى أن السعادة ناتجة عن الرذيلة وأن الخير ينبع من الشر ذلك أن « الثروات وحدها كافية لأن تجعل الأمة مزدهرة سعيدة، اعطى الناس الثروات وهم سيجعلون أنفسهم سعداء بدون هذا الاختراع السياسى وحيل الفلاسفة التى يسمونها الفضيلة »[2].

غير أن هذا فى نظر باركلى تقويض للحياة المدنية بل تقويض للأخلاق لأن الرذيلة يستحيل أن تكون مصدرا للخير العام بل هى تخلق جنسا سقيما فاسدا أخلاقيا ، وهى تدمر الاقتصاد من حيث إنها تقود الناس من المهن الشريفة إلى المشروعات الفاسدة وتجعل سعادة الإنسان مجرد سعادة حسية رغم أن السعادة الحسية هى أبعد ما تكون عن السعادة الحقيقية للروح .

وتلك السعادة لا تتحقق إلا بالإلتزام المطلق بالقوانين الأخلاقية أو الأوامر الإلهية فهذا الالتزام هو سبيل الفضيلة والخير لأن كل قانون هو تعبير عن الإرادة الإلهية ، فهى مصدر الإلزام فى كل قانون

---

(١) Berkeley , Alciphron P . 66

(٢) Ibid , P . 80 .

* شافتسبرى Shafesbury ١٦٧١ - ١٧١٣ أهم أعماله بحوث فى الفضيلة ١٦٩٩ « يحدد فى هذا الكتاب مصدر الإلزام الخلقى بالعاطفة أو الوجدان فيسمى مذهبه مذهب الحاسة الخلقية .

اجتماعى أو اخلاقى ، لذلك يرفض باركلى رأى شافتسبرى* ذلك أن الإلزام الخلقى عنده لا يأتى من سلطة خارج الذات تصنع وتصوغ مبادئ الأخلاق للبشر سواء كانت سلطة دينية أو اجتماعية ، بل إن مصدر الإلزام الأخلاقى هو قوة الجذب الفطرية التى توجد فى داخل الإنسان وتجعله يقبل على الخير أو الفضيلة لذاتها وينفر من الشر لذاته، وتلك القوة هى الوجدان وهى مصدر الإلزام الوحيد، لذلك فإن حب الفضيلة لا يستند إطلاقا إلى الدين أملا فى ثواب أو خوفا من عقاب . بل إن دوافع الفضيلة هى حب الذات والمجتمع معا بهدف تحقيق الخير الخاص والعام معا وليست الفضيلة شيئا سوى هذا التناسب أو التوازن بين الخير الخاص والخير العام ، وهذا التوازن هو شىء طبيعى ثابت يرد إلى الوجدان الذى تدعمه التربية فيكون صحيحا أو تفسده فيختل التوازن .

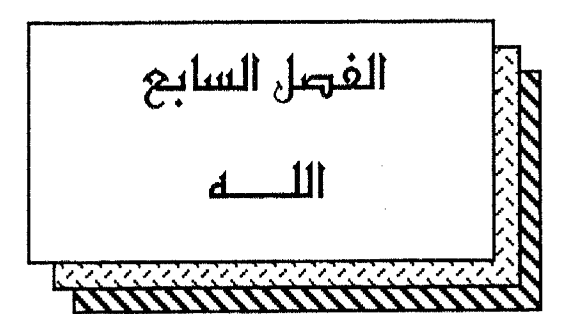
لذلك يهاجم باركلى شافتسبرى حيث لا يجعل ثمة مكان للدين أو الإرادة الإلهية فى تأسيس الأخلاق بل إنه يحط من قيمة الدين كدافع مؤثر فى الفعل الأخلاقى من أجل الخير العام ، إذ ليس للخوف من عقاب الله أو الأمل فى ثوابه أى قيمة كالدافع للفضيلة .

بل أن باركلى يرى أن فصل الأخلاق عن الدين لهو أمر ضار بالمجتمع المدنى ذلك إن « الإنسان حيوان يجمع بين العاطفة والعقل وحيث تقوده العاطفة إلى الشر ويزوده العقل بالوسائل اللازمة لانجاز هذه الشرور، ومن ثم فإن استئناس هذا الحيوان ليصبح إنسانا يحس بالعدالة والفضيلة يكون مهيئا للحياة الاجتماعية إنما هو هدف المؤسسات الدينية والمدنية »[1]، والدين هو الدعامة الأساسية للدولة ، وتحقيق

---

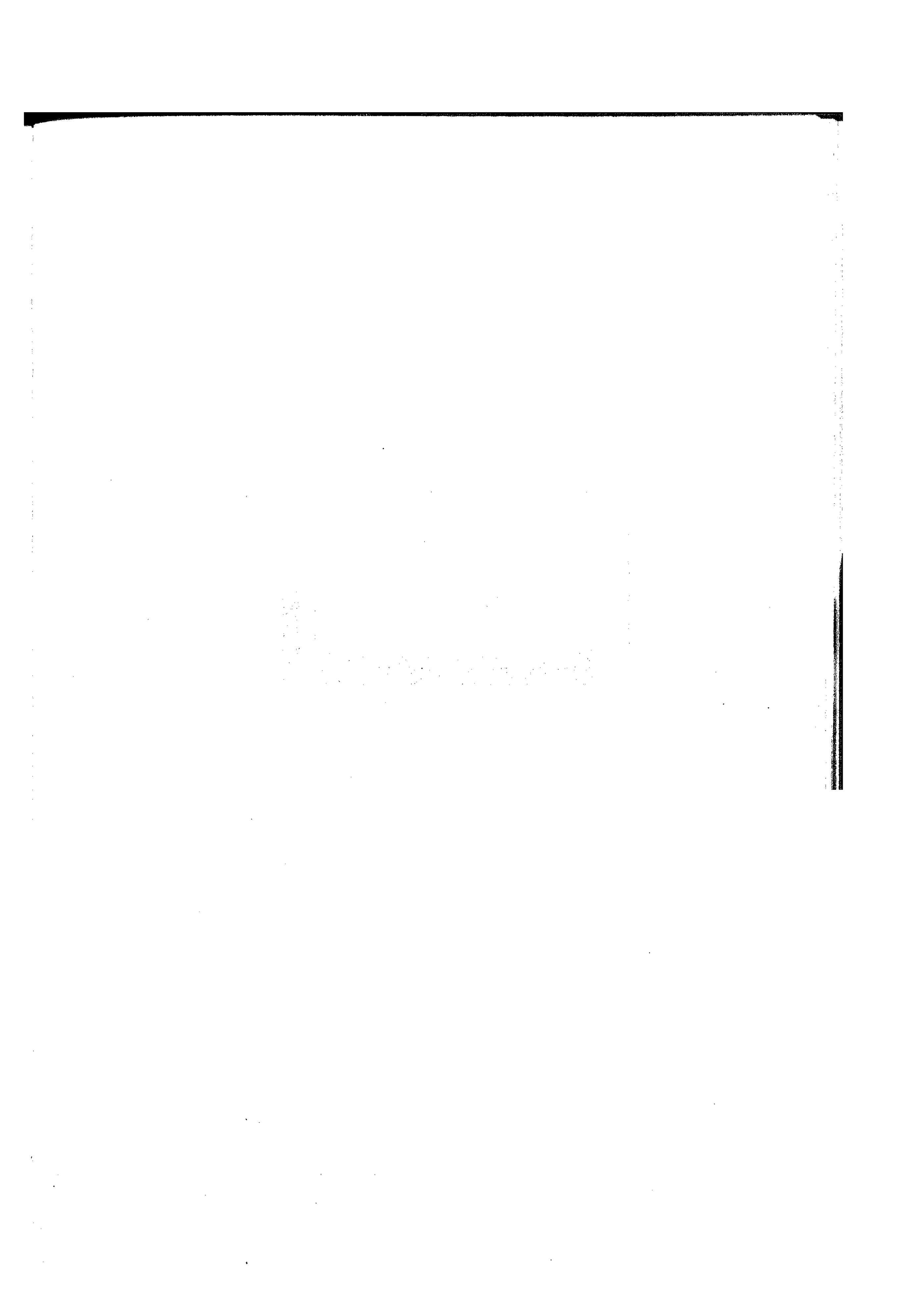
(١) Berkeley , Discourse to Magistrates, P . 202

الفضيلة والخير العام لا يتحقق إلا بالإلتزام المطلق بقوانين المجتمع وقوانين الأخلاق التى هى أوامر إلهية أو تعبير عن الإرادة الإلهية . ذلك لأن ما يلائم البشرية ليس شيئا سوى حياة منظمة فاضلة محكومة بالإرادة الإلهية .



الفصل السابع

اللـــه



الفصل السابع

الله

للنظر فى الله عند باركلى غاية وهدف هو الحد من حركة العصر وهذه الحركة تقوم على إستبعاد ما هو مجاوز للطبيعة والاكتفاء بما هو طبيعى ، ولهذا الاتجاه ملامح تتجسد فى غضون مادية هوبز وتجريبية بيكون ولوك وميكانيكية ديكارت ونيوتن . ومن ثم كان من الضرورى أن يؤكد باركلى وجود ما هو مجاوز للطبيعة ويجعل منه محورا يسند إليه وجود بل حركة وقانون كل أشكال الوجود الطبيعى والاجتماعى والفكرى، ويجعل جميع هذه الأشكال منفعلة سلبية فلا فاعلية إلا للروح أو العقل فهذه الأسماء ذات دلالة واحدة إنها تشير إلى الله.

(أ) الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناهى :

ومبرر باركلى فى استخدام هذه الأسماء يرد أساسا إلى التأمل وفكرة التماثل analogy ، حيث يمدنا التأمل بمعنى عن روحى أو عقلى أى كائن مريد فعال، وحيث لا إرادة إلا للروح أو العقل نجد أن إرادة الروح المتناهى وفاعليته محدود فى القدرة على التخيل أى تخيل الأفكار المحسوسة لذلك فإن الأفكار المحسوسة ذاتها يستحيل أن تكون إلا معلولة لإرادة فعالة إيجابية ولا إرادة تتسم بهذه السمة إلا الإرادة الإلهية وحدها، كما أن دوام وجود الأفكار يرد إلى إدراك الذهن الإلهى، والذهن والإرادة هما المكونات الأساسية للروح أو العقل .

لهذا يستخدم باركلى كلمة الروح أو العقل لتشير إلى الله لأنها تعنى

الموجود ذى الفاعلية ، ومن ثم يقول باركلى لهيلاس « طالما وأننا خاضعين للتأثير الخارجى ، فإننا يجب أن نسلم بوجود قوى مستقلة فى وجودها عنا متميزة عن أنفسنا. . . وأنا اقول : إن هذه القوى هى الروح وانت تقول : إنها المادة . . . ولكننى أؤكد أنها الروح ذلك أنه من الآثار أو المعلولات التى تحدث أمامى أستنتج وجود أفعال، وعن طريق الأفعال المريدة نستنتج أن هناك بالضرورة إرادة وإذا كان للأشياء التى أدركها أو لنماذجها وجود خارج عقلى . ولكون هذه الأشياء أفكارا يستحيل أن يكون لها أو لنماذجها وجود بمعزل عن الذهن understanding لهذا نستنتج وجود الذهن ، والإرادة والذهن يكونان بالمعنى الدقيق العقل أو الروح»[١].

والعقل أو الروح هو التصور الوحيد لله الذى تنطق بوجوده تلك الصورة الشفافة التى يرسمها باركلى للعالم المحسوس، حيث الأشياء أفكار ترد إلى فاعلية العقل الإلهى ، وبذلك يبدو باركلى على الضد من نيوتن والفلاسفة ورجال الدين ذلك أن جميعهم يسلمون بوجود المادة واستقلالية العالم عن العقل ، وهم بذلك يسلبون الذات الإلهية من صفاتها أى الإطلاق والفاعلية والعلية والثبات لتكون صفات للمادة أو الطبيعة ، فيجعل نيوتن الله خارج النسق الكونى ، فلا تعمل إرادته فى الكون ، بل تحددت فاعليته ووظيفته بلحظة البداية وانتهى دوره لتمارس العلية الميكانيكية دورها المطلق . لذلك وعلى الضد من نيوتن يرسم لنا باركلى نسقا كونيا يرتبط وجوده بالإرادة الإلهة ولا يقوم بمعزل عن العقل ، ويسلبه باركلى من كل قوة أو علية طبيعية

---

(١) Berkeley , Three Dialogues . P. 240

فلا فاعلية إلا للإرادة الإلهية فهى مصدر وجوده وحركته ونظامه .

لذلك يجعل باركلى من الله الموجود المطلق الوحيد الذى لا يستقل عن عقله أو إرادته وجود الكون بكل ما فيه ، وما دام الله هو العلة الوحيدة فالعالم عالمه وحركة العالم ترتبط بإرادته ومن ثم لا مجال للحديث عن أية قوى أو فاعلية أخرى تستطيع أن تغير أو تحدث شيئا فى الكون عدا إرادة الله . ولذلك فإن من يقول بوجود المادة والعلية الطبيعية هو شاك ملحد عدو للألوهية والدين .

ومن ثم يستند باركلى إلى مبدأ الوجود إدراك ليجعل الله هو الأساس والعالم يؤول إليه ، وعلى هذا ينتفى وجود الجوهر المادى ولا وجود لجوهر آخر عدا الروح « والروح جوهر واحد بسيط غير مركب كائن فعال يُدعى العقل من حيث هو الذى يدرك الأفكار وتدعى الإرادة من حيث إنها هى التى أوجدت أو صنعت الأفكار لذلك لا يمكن أن يكون هناك ثمة فكرة للروح ذلك أن كل الأفكار أيا كانت سلبية منفعلة ، كما يعجز الخيال عن تمثل فكرة الروح[١].

(ب) التمايز بين الفكرة والروح :

إن كلمة الروح تدل على شىء حقيقى ولكنه ليس فكرة ولا يشبه الفكرة « فالروح والأفكار شيئان مختلفان تماما بحيث لو تحدثنا عنهما وقلنا : إنهما موجودان أو إنهما يعرفان أو ما شابه ذلك فيجب ألا تظن من وراء هذه العبارات أنها تدل على شىء مشترك بين الطبيعتين ، فلا شىء مشترك أو متشابه بينهما»[٢]، إن الطبيعة والعقل متمايزان

(١) Berkeley , The Principles , S . 27 , P . 52

(٢) Berkeley , The Principles , S . 142 , P . 106

تماما، ويثنى باركلى على آراء اليونانيين لكونها تدعم هذا التمايز، بينما يستنكر رأى لوك لاعتباره فكرة الله فكرة مركبة فيقول : « كيف تكون فكرتنا عن الله مركبة إذا كانت ماهية الله بسيطة غير مركبة[١] » بل إن الله هو العقل وهو ليس فكرة مجردة أو مركبة... بل هو روح موجودة فعلا متميزة عن كل الأشياء المحسوسة والموجودات الجسمية[٢] كما أن الله ليس هو الطبيعة الطابعة أو الطبيعة المطبوعة كما يرى اسبنيوزا ، لأن الطبيعة ما هى إلا أفكار محسوسة لا تقوم بمعزل عن الروح ، والقول بأن الطبيعة أفكار لا يحمل أية إشارة إلى التوحد بين العقل وأفكاره لذلك يقول باركلى « لا مشاركة فى مذهبى بين الله والطبيعة أو العلل الثانوية »[٣]، وعلى هذا يستحيل أن تقوم أية مماثلة بين الفكرة والروح ذلك أن « ما نقصده بكلمة الروح هو هذا فقط الذى يفكر ويريد ويدرك ، فهذا هو وحده ما يعنيه هذا اللفظ[٤] فالروح هى الشىء الفعال هى الإرادة ، بينما الأفكار أشياء محسوسة منفعلة سلبية ووجودها قائم فى الإدراك فى حين أن الروح هو الذى يريد الأفكار ويدركها ومن ثم لا يمكن تشبيهه بأية فكرة من الأفكار بل إن الروح هو الدعامة التى تقوم فيها الأفكار « هى الموجود ذو الفاعلية والإرادة ولهذا فإن وجودها ليس قائما فى الإدراك بل تُدرِك الأفكار وتفكر[٥].

---

(١) Berkeley , Philosophical commentaries S . 177 , P . 24

(٢) Berkeley , Siris, S . 323 P . 148

(٣) Berkeley , Philosoplical commentaries , S . 485 P . 61

(٤) Berkeley , Thc Principles , S . 138 , P .104

(٥) Ibid, S . 139 , P . 104

وهكذا تكون طبيعة الروح أو ذلك الجوهر الفعال فالروح ذاتها لا يمكن أن تقوم فى الإدراك أى لا يمكن أن تكون مدركة ، بل تدرك فقط عن طريق الآثار والمعلولات التى أوجدتها أو أحدثتها، أما الكائن الفعال فلا يمكن تشبيهه بأية فكرة من الأفكار أيا كانت[١] مركبة أو فطرية على النحو الديكارتى .

(جـ) وجود الله :

مما سبق يبدو عبثا أن نناقش وجود الله من إطار فكرة الله لأننا ليست لدينا أية فكرة عن الله[٢] ذلك أن وجود الله لا يدرك إدراكا مباشرا ولا نستطيع أن ندرك وجوده إلا عن طريق آثارة أى الأفكار المحسوسة التى يثيرها الله فى عقولنا . أى عن طريق معلولاته « بينما تلك العلة ليست موضوعا للحس ولا يمكن إدراكها بالحواس ، بل نستدل على وجودها بالعقل من آثارها[٣] ومن ثم فإن معرفتنا بهذه العلة تقاس بتأثير قوة معلولاتها[٤].

لذلك يعتقد أن مبدأ الوجود إدراك هو المبدأ الذى يجعلنا أقدر على استنتاج وجود عقل لامتناه من وجود العالم المحسوس أو الأفكار المحسوسة، وذلك إذا سلمنا بأن العالم المحسوس ليس إلا ما ندركه بحواسنا ولا وجود لشيء وراء الأفكار أو الإحساسات التى ندركها

---

(١) Ibid, S . 27 , P . 52

(٢) Berkeley, Philosophical Commentaries, S . 782 P . 94

(٣) Berkeley, The Theory of Vision Vindicated & Explained S . 11, P . 256

(٤) Ibid, S . 12 , P . 256

ولا وجود لأية فكرة أو نموذج للفكرة مستقل عن العقل . وإذا سلمنا بهذه الصورة الحقيقية لوجود الأشياء انتهينا إلى التسليم بوجود العقل لأن الأفكار المحسوسة ليست من صنعى وليست من خلق إرادتى فهى ثابتة واضحة منظمة ومن ثم فهى آثار ومعلولات يستحيل أن تكون علتها إلا إرادة فعالة إيجابية . لذلك فإن وجود الله لا يخضع للإدراك المباشر بل نستدل على وجوده من آثاره المثارة فينا .

لذلك يقول باركلى : « إننى لا أستطيع بعينى أن أرى الإله المستتر إلا أننى قادر على أن أدرك بكل حواسى الرموز والعلامات والآثار والأفعال التى توحى وتدل وتبرهن على وجود إله غير مرئى[١] لأن ما لا يمكن إدراكه بالحس يستدل وجوده من آثاره وعملياته ، فالآلة التى يصنعها الإنسان تعتبر رمزا وأثرا يشير ويؤكد وجود كائن عاقل مفكر هو مبدع لها . وعلى نفس النحو يعتبر الكون فى مجموعه أثرا ورمزا يشير إلى وجود علة عاقلة هى المبدع الأكبر » ومن الواضح لكل إنسان أن تلك الأشياء التى تدعى الأشياء الطبيعية وهى الأفكار المحسوسة المدركة مباشرة بالحس ، أن هذه الأفكار ليست معلولة للإنسان ولا تعتمد على إرداته بل إن هناك روحا ما أخرى هى التى أوجدتهم ومن العبث أن نقول : إن تلك الأفكار موجودة بذاتها[٢] لأن أفكارنا منفعلة سلبية ويستحيل القول : إن الفكرة علة لأخرى بل إن هناك سببا آخرا متميزا عنهم وعنا .

وبهذا تتحدد لنا الأسس التى تقوم عليها أدلة وجود الله عند باركلى

---

(١) Berkeley, Alciphron P . 147

(٢) Berkeley , The Principles, S . 146 , P . 107

وهى رموزه وآثاره ومبدأ المماثلةanalogy ومبدأ العلية .

أدلة وجود الله :

هى ثلاثة ومن الممكن أن نضع لها أسماء تتلائم مع مضمونها :

١ - دليل الرمز

٢ - الفاعلية

٣ - دليل الدوام

الدليل الأول :

فى هذا الدليل يوضح لنا باركلى كيف تكون الطبيعة المرئية رموزا تدل على وجود الله خاصة وأن السيفرون يرى أن ليس هناك دليل مقنع على وجود الله أو أى كائن مفكر ، عدا حديثه إليك أو إلى ويرى أن هذا هو أفضل الأدلة لإثبات الوجود ، فهل نستطيع أن نثبت أن الله يحادث الإنسان حديثا واضحا سواء كان حديثه عن طريق رمز أو صوت مسموع حتى نستطيع أن نقول : إن حديثه دليل وجوده ؟

يرى باركلى أن الله يحادث الإنسان برموز محسوسة خارجية هى موضوعات الرؤية ، فالرؤية هى لغة العيون بها يناجى مبدع الطبيعة عيوننا على الدوام ، ومنذ اللحظة الأولى لوجودنا فى هذا العالم فالطبيعة المرئية هى اللغة البصرية ، وهى جملة الرموز والإشارات التى يتحدث بها الله إلينا ، إنها لغة مبدع الطبيعة ودليل وجوده .

لذلك فإن ما ندركه بالبصر من الأشجار والأنهار بل كل الأشياء المرئية فى الطبيعة هى رموز أو علامات هى « اللغة الكلية لمبدع

الطبيعة»[١] أى اللغة التى يتحدث بها الروح الحاكم إلينا وهو على وشك أن يطبع فينا تلك الأفكار الملموسة ويثير هذه الحركة أو تلك فى أجسامنا[٢] ومن ثم فإن ارتباط الرموز بما ترمز إليه من أشياء ثابتة منتظمة يشكل نوعا من المحادثة العقلية ، هى لذلك أثر مباشر للعلة العاقلة . . . لهذا فإن الظواهر الطبيعية التى تنبه الحواس وتفهم بالعقل لا تشكل منظرا بديعا فحسب ولكنها تشكل أيضا محادثة ممتعة مفهومة[٣]، ومن ثم تعتبر الرؤية لغة مبدع الطبيعة[٤] ودليل وجوده .

إن الطبيعة كتاب مفتوح يعتقد البعض أن العين ترى فيه المعانى والأشياء ، غير أن العين لا ترى سوى تلك الحروف التى توحى بالمعانى والأشياء ، لهذا فإن موضوعات الرؤية هى بمثابة رموز أو حروف الكتاب بل هى اللغة التى يناجى بها الله عيوننا فى كل يوم وفى كل مكان ولكل البشر ، حيث إن مبدع الطبيعة يعبر عن نفسه دائما أمام عيوننا بهذه الرموز المحسوسة . لهذا يجب أن نسلم أن مبدع الكون يناجى عيوننا كما يناجى أى فرد شخصا آخر عن طريق الحديث واللغة المسموعة أما الله فإن لغته مرئية إنها لغة طبيعية وذلك هو أكبر دليل على وجوده .

وعلى ذلك يجب ألا نخلط بين الرمز المرئى المحسوس عند باركلى والشفرة عند يسبرز ذلك لأن الله عند يسبرز هو علو محايث وذلك أول اختلاف والشفرة هى اللغة السرية الغامضة التى يعلن بها الله عن نفسه

(١) Berkeley, Anew theory of vision , S . 147, P . 231

(٢) Berkeley, The Principles, S . 44 , P . 58

(٣) Berkeley, Siris, S . 254, P . 120

(٤) Berkeley, The theary of vision vindicated, S . 38 P . 264

فهى الوجود الذى لم يستنفد إمكانياته الخاصة بعد ، أى هى المظاهر أو الموضوعات سواء كانت إنسانا أو جمادا أو حضارة أو تاريخا، لذلك فإن الشفرة هى الوجود الذى يجعل العلو حضورا ، ولكن دون أن يصبح هذا العلو موضوعا من الموضوعات وبذلك يرفض يسبرز أن تكون الشفرة رمزا « لأن الرمز يفترض أننا نستطيع التمييز والفصل بين الموضوعين المتصلين اللذين يفيد أحدهما وهو الرمز معرفة الآخر ، أما الشفرة فالأمر على عكس ذلك ، إذ أنه من المحال فصل الرمز عما يرمز إليه فالشفرة تجعل العلو حضورا »[1].

لذلك نجد أن هناك أيضا فارقا بين باركلى ويسبرز لأن قراءة الرمز عند باركلى لا تقتضى أكثر من فتح العين فى حين أن قراءة الشفرة عند يسبرز تقتضى اللجوء إلى شفافية وأغوار النفس .

الدليل الثانى :

فى هذا الدليل ينطلق باركلى من التفرقة بين أفكار الحس وأفكار الخيال ليؤكد فاعلية العقل الإلهى ومن ثم دليلا لتأكيد وجوده ، فإذا كان الطبيعة هى الأشياء المحسوسة هى جملة أفكار أو احساسات فإن وجودها لا يقوم بمعزل عن العقل ، ولكن ليس معنى هذا أن الأفكار المحسوسة فعل من أفعال العقل الإنسانى لأن الفاعلية المبدعة تقتضى إرادة فعالة إيجابية وذلك ما لا تتسم به إرداة الإنسان . ترتب على هذا أن فاعلية النفس الإنسانية فاعلية محدودة قاصرة عن أن تكون مبدعة لتلك الأفكار الثابتة المنظمة بل إنها تتوقف عند حد الأفكار المتخيلة التى

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، الدار المصرية لتأليف والترجمة ١٩٦٦ ، ص٢٦٧.

يلمس من خلالها الإنسان فاعلية ذاته؟عندما يتخيل بيتا أو جزيرة... الخ فهذه التخيلات هى تعبير عن فاعليته المحدودة القاصرة ، بينما الأفكار المحسوسة المطبوعة فى عقولنا هى من فاعلية العقل الإلهى لأن الإرادة الإلهية إرادة فعالة إيجابية .

وفى هذا يقول باركلى : « إن الأفكار المدركة بالحواس لا تتوقف على ارادتى وعندما افتح عينى فى وضح النهار لا يكون فى وسعى أن أحدد الأشياء الجزئية التى تقع أمامى والتى سيقع بصرى عليها ، وهذا فيما يتعلق بحاسة السمع وسائر الحواس الأخرى ، فأفكارها ليست من صنعى ولا تكون من خلق إرادتى ، لذلك لابد أن يكون هناك إرادة أو روح أخرى هى التى تتحكم فى إنتاج أفكار الحس[1] لذلك « من المعقول أن توجد الأفكار وتنشأ فى روح* مطلق مادام هذا أشاهده يوميا لأنى أدرك فى اليوم الواحد عددا هائلا من الأفكار ... التى يطلق عليها الأشياء الواقعية والنتيجة لهذا كله أن هناك عقلا كليا يؤثر فى عقلى فى كل لحظة من اللحظات بجميع الآثار الحسية التى ادركها، ولما كانت هذه الآثار تبدو أمام عقلى منظمة منوعة استنتج من هذا أن مصدرها أو خالقها لابد أن يكون حكيما قويا خيرا لا أستطيع الإحاطة به[2]. وهذا بقدر ما هو دليل على سلبية الإرادة الإنسانية وقصورها فهو

---

(١) Berkeley, The Principles S . 29 , P . 53

* لا يجب أن يفهم من هذا النص أن اله باركلى كاله افلوطين ، حين يفيض العالم عنه، كما يتضح ذلك من نظرية الفيض ، بل إن العالم عند باركلى هو أفكار أو تصورات للعقل الإلهى وتلك الأفكار يثيرها فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا، فتكون مدركة لنا ويسمى باركلى هذا خلقا . وباركلى ينكر وجود المادة ويسلب حقيقة وجود أى شيء إذا لم يكن فكرة فى العقل .

(٢) Berkeley, Three Dialogues . P . 215

دليل على وجود إرادة لا متناهية وفاعلية خالصة ومن ثم فأفكار الحس ليست صنيعة للعقل الإنسانى بل هى مطبوعة فينا بواسطة الروح المطلق أو الله .

الدليل الثالث :

فى هذا دليل يستدل باركلى على وجود الله من ثبات الوجود ودوامه لأن دوام الوجود يقتضى دوام الإدراك طالما سلمنا بأن الأشياء أفكار لا تقوم بمعزل عن الإدراك ، لذلك يستحيل وجود الأشياء متى كانت غير مدركة أو متى كانت مستقلة عن العقل . لذلك يقول باركلى: لابد أن يكون هناك عقل آخر توجد فيه الأشياء فى الفترات التى انقطع خلالها عن إدراكها ، وبالمثل أيضا فى الفترات التى سبقت مولدى وفى الفترة التى ستأتى بعد مماتى ، ومادام هذا الأمر صحيحا بالنسبة لجميع الأرواح المتناهية المخلوقة الأخرى فلابد بالضرورة من وجود عقل آخر أزلى حاضر حضورا دائما ومحيطا بكل شىء وهذا العقل هو الذى يعرف ويدرك جميع الأشياء ويعرضها علينا بصورة تتفق مع ما رسمه من قوانين للطبيعة[1] « هكذا يبدو دوام الوجود وثباته ونظامه دليلا يؤكد وجود الله .

صفات الله :

الحديث عن صفات الله شأن الحديث عن وجوده نستدل على وجودها بالعقل من آثاره وعملياته أى مما هو مدرك مباشرة بالحس ذلك

---

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د . يحيى هويدى ص١٣٩ .

لأن الطبيعة هى جملة آثار تدل على وجود علة مبدعة حكيمة عاقلة مريدة نستدل على وجودها وصفاتها من هذا الترتيب والتسلسل والنظام الثابت فى الأشياء الطبيعية والكمال والجمال والعظمة المدهشة لأكبر الأشياء المخلوقة والتدبير الرائع فى أصغرها حيث يبدو الكل فى تناسق دقيق . . . لذلك إذا نحن تأملنا كل هذه الأشياء وفى الوقت ذاته انتبهنا لمعنى تلك الصفات الواحد ، السرمدى ، الحكيم ، اللامتناهى ، الخير، الكمال ، سندرك بوضوح أن تلك؛ الصفات تنتمى إلى الروح الفعال الذى يفعل الكل والذى بواسطة فعله تتألف كل الأشياء[١].

وعلى هذا مادمنا قد سلمنا بوجود الله فإن « نفس الأدلة التى تثبت وجود العلة الأولى تثبت أيضا العلة العاقلة[٢]، إن الله موجود عاقل مفكر ، كما تبدو الأرواح المتناهية أيضا مفكرة عاقلة ولكن صفات الله على نحو يخالف صفات الإنسان فهى لا تماثلها إلا فى الأسم ، لذلك فإننا لا نستطيع أن نتصور الصفات الإلهية وذلك مردود إلى قصور وتناهى عقولنا الإنسانية الأمر الذى يحول بينا وبين التعبير عن حقيقة الصفات الإلهية .

لهذا يثير باركلى فى السفرون نظرية المماثلة analogy ويرى أن كلمة المماثلة تستخدم على نحوين : الأول : مجازى أو تشبيهى metaphorical والثانى : بمعنى النسبة أو التناسب Proper والمعنى الأول مرفوض بالنسبة لباركلى فى الحديث عن صفات الله لأن المعنى المجازى يجعلنا نتصور الصفات الإلهية على نحو إنسانى دون

(١) Berkeley, The Principles, S . 146 , P . 108

(٢) Berkeley, Alciphron, P . 171

اعتبار للفارق . لهذا فإن المعنى الثانى معنى التناسب هو المطلوب لأننا هنا لا يجب أن نتكلم أو نطلق صفة على الله بنفس الأعتبار الذى نطلقها به على الإنسان ، وذلك نظرا للاختلاف بين الذات الإلهة والذات المتناهية ، فالله موجود كامل لا متناهى مطلق ، ومن ثم فإننا يجب أن ننظر إلى صفاته من هذا الإطار .

لذلك عندما نقول : إن كل الكمالات التى يمكن تصورها فى الروح المتناهى هى أيضا موجودة فى الله هذا القول يجب أن يفهم بمعنى أن الكمالات فى الله تخلو من أى نقيصة يمكن أن توجد فى المخلوقات المتناهية ، ولكن لو حاولنا أن نفهم صفات الله بالمعنى التشبيهى المجازى سيكون شأننا فى فهم صفاته شأن ما يفهمه مولود أعمى عن الضوء والألوان[١] ذلك أن الله روح مطلق ونحن كائنات متناهية . ومن ثم فإن « المعانى التى لدينا عن الصفات الإلهية ناقصة للغاية infinitely inadequate بالنسبة للصفات الإلهية»[٢].

د - التأمل والإعلاء ومعرفة الله :

لقد رأينا كيف استدل باركلى على وجود الله من آثاره ومعلولاته أى الأفكار المثارة فينا ، والآن نتساءل هل تتطلع الذات الإنسانية بالرغم من التناهى والقصور الذى يشوبها إلى الاتصال ومعرفة الله ؟ أم أن هذا التطلع محض غاية يستحيل عليها التحقق ؟

هذا هو السؤال الذى نبحث له عند باركلى عن إجابة غير إن الإجابة

---

(١) Ibid, P . 169 & 170 .

(٢). Berkeley, The new theory of vision vindicated and expiained, S 6 , P . 254

تقتضى طرح تساءل آخر ، مادام الحس والخيال يستحيل أن يمدنا بأية فكرة أو تصوزر عن الله ، هل من الممكن أن يكون التأمل هو السبيل إلى معرفة الله ؟ ذلك لأن « الله هو الإرادة »(١) والإرادة فعل محض أو بالأحرى روح خالص لا يمكن تخيلها ولا يمكن أن تكون محسوسة ، كما لا يمكن أيضا تعقلها ، إذ ليس من الحكمة أن تكون موضوعا للذهن أو موضوعا ممكنًا إدراكه(٢) ذلك أن الكائن الذى يريد هو الكائن الذى لا يمكن تعقله »(٣) وعلى هذا لا يمكن أن يكون لدينا أية فكرة عن الروح الخالص ولكن من العبث أن نضع وجوده موضع مناقشة لأن كل إحساس عندي حادث فىّ . . . لا يعتمد علي إرادتى ويبرهن على وجود الله أى الروح الخالص غير الممتد الذى هو عالم بكل شيء وحاضر فى كل مكان(٤).

إن الله هو الموجود ذو الفاعلية الخالصة ولكنه ليس فكرة وليس هناك فكرة ما تشبه الله أو تمثل طبيعته ، لهذا يرى باركلى أن « كل موضوع للتأمل لا يدرك عن طريق قدراتنا أو ملكاتنا الناقصة ، فهى لا تمدنا بفكرة الروح أو الجوهر الفعال وإذا كنا سنوجه اللوم لقدراتنا فإنها غير قادرة على إدراك الدائرة مربعا(٥) لذلك نحن لا نستطيع بعقلنا القاصر أن نتصور أى فعل من أفعال الله إلا إذا كان قد بدأ وتم فى الزمان ، ولكن الله موجود متعال وصفاته وكمالاته لا تقف عند حد ومن أجل

(١) Berkely, Philosophical commentaries, S . 712 P . 87 .

(٢) Ibid, S . 828 , P . 99

(٣) Ibid, S . 499a , P . 63

(٤) Ibid, S . 838 P . 100

(٥) Berkeley, The Principles, S . 136 , P . 103

ذلك فإن طبيعته لا يمكن للعقول المتناهية أن تفهمها أو تحيط بها ولا وجود لإنسان ماديا كان أو لا ماديا يستطيع أن يحيط بالدقة بالألوهية وصفاتها وأفعالها[١].

وعلى هذا فطبيعة الله مجهولة بالنسبة للعقل البشرى وليس لدينا أية فكرة عن الله ذلك أننا « نعجز عن تصور طبيعة الله وهو نقص مسلم به بالنسبة لكل موقف وكل شخص[٢]، ولكن بالرغم من ذلك « لا يجب أن يكون البحث عنها خللا أو قصورا فى العقل الإنسانى[٣] ذلك أن البحث « والانحياز نحو الحقيقة هو شغف يتميز به العقل »[٤] معنى هذا أن البحث عن الروح المطلق أو الله بمثابة غاية للعقل البشرى، لذلك يكون السؤال هل هى غاية ممكنة التحقق أم ممتنعة المنال؟

إن التحقق أو الامتناع يتوقف على الوسيلة فما هى الوسيلة ؟ هل من الممكن أن يكون الاعلاء هو السبيل ؟ لأنه لا الحس أو الخيال يستطيعان أن يمدانا بفكرة عن الله ، ذلك أن كل موضوع للحس هو الأفكار وهى منفعلة سلبية ووجودها قائم فى الإدراك أما الروح فهى بعيدة عنهم مغايرة لهم .

وهنا نتساءل ما المقصود بالاعلاء ؟ هل هو كما يرى أفلوطين حيث يقول : « إنى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى

---

(١) باركلى : المحاورت الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ، ترجمة د . يحيى هودى ص١٧٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ونفس الموضع .

(٣) Berkeley, The Princides, S . 135, P . 103

(٤) Ibid, S . 106, P . 87

جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ذو حياة فعالة[١].

وهذا المعنى للإعلاء الذى نجده عند أفلوطين يخالف فى الواقع الإعـلاء عنـد باركلـى ، ذلك أن الإعـلاء عند باركلـى لا يقـوم علـى خـلاص النفـس مـن الجسـد ولهـذا لـم يستخـدم باركلى مصطلح Transcendence بل استخدم كلمة Heightening ومن ثم فإن الإعلاء عند باركلى لا يقودنا إلـى خـلاص النفـس مـن الجسـد ولا إلى تلك التجربة الروحية حيث الإتحاد والإدراك المباشر للذات الإلهية على نحو ما نجد عند أفلوطين أو حتى للاتصال كما نرى عند ابن سينا .

بل إن الإعلاء عند باركلى يتضمن صعودا تدريجيا من الملكات الأدنى للنفس إلى الأعلى بحيث تكون الأدنى خطوة تقود وتؤدى إلى الأعلى ، أو كما يقول باركلى : « من خلال التجارب الحسية نعرف أدنى ملكات النفس وننتقل بواسطتها تدريجيا أو صعودا فنرتقى إلى أن نصل الملكات الأعلى للنفس فالحواس تزود الذاكرة بالصور التى تصبح موضوعا لعمل المخيلة ومن ثم يتأمل العقل ويحكم فى هذه التخيلات وأفعال العقل هذه تصبح موضوعات جديدة للذهن[٢].

---

(١) افلوطين : اثولوجيا ارسطاطاليس ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ١٩٦٦ ، ص٢٢ .

(٢) Berkeley, Siris, S . 303 , P . 140

وهذه الموضوعات هى المعانى notions[١] وهى طبقة جديدة متميزة من الموضوعات تزودنا بها ملكات وأفعال العقل[٢] لذلك هى ناتجة عن العمل الطبيعى للعقل ورغم أنها لا تظهر فى مرحلة الطفولة المبكرة إلا أنها تظهر مع نمو وتقدم النفس[٣].

والمعانى عند باركلى هى وسيلة معرفة الروح وعملياتها، ورغم أنه يستحيل أن يكون لدينا فكرة عن الروح أو الكائن الفعال إلا أنه من الممكن أن نقول : إن لدينا معنى عن الروح وأفعالها وعملياتها كالإرادة والتخيل والتذكر ، بالنسبة للأفكار المحسوسة[٤] .

وهنا نتساءل ما المقصود بالمعنى ؟ أو ما المقصود من القول أن لدينا معنى عن الروح ؟ يقصد باركلى من ذلك « إننا نعرف ونفهم معنى كلمة الروح أى أن نعرف المقصود بهذا الأسم أى كائن يفكر ويدرك ويريد ، ليس فكرة ولا يشبه الفكرة بل هو الذى يدرك الأفكار ويريدها ويتعقلها فهذا هو ما يعنيه لفظ الجوهر الروحى وهو المقصود بالمعنى إلا أننا لا نستطيع أن نثبت أو ننكر أى شىء عن الروح[٥] ذلك أن المعنى هو مجرد فهم الاسم ولكنه لا يشير أو يكشف حتى عن طبيعة أرواحنا المتناهية بل يشير فقط إلى عملياتها بالنسبة للأفكار من الإرادة والإدراك والتخيل .

---

(١) Ibid, S . 308 , P . 142

(٢) Ibid, S . 297 , P . 137

(٣) Berkeley, Sermons Ed . by A . ALyce . T . E . Jessap, Londn. New York, 1964, P . 131

(٤) Berkeley, The Principles S . 27 , 89 , 142 P . 52 , 79 , 106

(٥) Ibid, S . 27 , 138 , 139 , 140 , 142 , P . 52 - 106

ولما كان الله روحا مطلقا نقول : إن لدينا معنى عن الله بالنسبة للمعنى الذى عندى عن نفسى ولكن مع اعتبار الفارق لأن الله إرادته مطلقة وفاعليته خالصة لا متناهية ، ومن ثم فالمعانى قاصرة ناقصة للغاية لا تستطيع أن تقول لنا ما هى طبيعة الروح المطلق أو الله على نحو ما تكشف لنا الأفكار طبيعة الأشياء المحسوسة ؟

إن المعانى ناقصة لأنه يستحيل على عقولنا المتناهية أن تدرك طبيعة الروح أو تحيط بالألوهية وأفعالها . ولذلك يقول باركلى : « إذا توقعنا عن طريق ملكاتنا والاتساع فى استخدامها وإضافة حقل جديد لميدانها أن نعرف الروح كما نعرف المثلث فإن هذا وهم يبدو فى تهافته كتهافت قولنا : إننا نأمل فى يوم ما أن نرى الصوت[١].

وعلى هذا « فإننى اعترف بأنه ليست لدى أية فكرة لا عن الله فحسب بل عن أى روح آخر ، لأن الله والأرواح موجودات تتميز بفاعليتها المحضة. . ولكن إذا أخذت كلمة فكرة بالمعنى الواسع لاستطعت أن أقول : إن نفسى تمدنى بفكرة مماثلة لله ، مع أنها فكرة ناقصة أو قاصرة للغاية ذلك لأن كل ما لدى من معنى عن الله أحصل عليه عن طريق التأمل فى نفسى أو ذاتى مع الإعلاء بقدراتها وإزالة كل ما يشوبها من نقص وعلى هذا فلدى فى نفسى فكرة ما عن الله وهى فكرة ليست سلبية خالية من الفاعلية بل فكرة مفكرة فاعلة، لذلك على الرغم من أننى لا أدرك الله عن طريق الحس إلا أن لدى معنى notion وإدركه عن طريق التأمل والتفكير[٢].

---

(١) Ibid, S . 142 , P . 106

(٢) Berkeley, Three Dialogues . P . 232

وبذلك يؤكد باركلى قصور العقل البشرى عن إدراك حقيقة وطبيعة وجود الله ، ومبرر ذلك على نحو ما رأينا أن المعنى الذى لدينا عن الله إنما يتم الحصول عليه من خلال التأمل والإعلاء وفكرة المماثلة ، معنى هذا أنه معنى إنسانى قاصر لأنه معنى عن النفس الإنسانية وعملياتها انظر من خلاله إلى الله مع اعتبار الفارق ومن ثم فهو معنى قاصر إذ كما يقول باركلى : « إن العقل الإنسانى المجتهد للوصول إلى الغاية القصوى يمكنه فقط أن يصل إلى لمحات أو ومضات ناقصة[١].

لذلك يدعونا باركلى فى نهاية كتابه الحلقات ويؤكد أننا فى هذه الحالة الفانية يجب بالضرورة أن نرضى بهذه اللمحات المتاحة لنا ، وأن نسعى من خلالها إلى الأفضل[٢]» لأن طبيعة الله لا متناهية وهى فوق معرفتنا[٣] ذلك لأن عقولنا فى طبيعتها الخاصة ليست ضعيفة فقط ولكنها ناقصة ومشوشة... وهذا شىء أوضح من أن يحتاج إلى دليل[٤].

ومن ثم لا وصول ولا إتصال على نحو ما يرى افلوطين « إنه يستحيل علينا الوصول إلى معرفة شىء فى هذه الحياة فإمكانياتنا محدودة وملكاتنا قليلة والطبيعة لم تهيئ لنا فرصة التأمل النظرى كما ينبغى[٥] » ذلك أن الأرواح الإنسانية مثقلة بهذا الوسط المحسوس، وخلال هذا الوسط تعجز العين الحادة البصر عن الرؤية بوضوح وإن

---

(١) Berkeley, Siris, S . 337 P . 153

(٢) Ibid, S . 367 , P . 164

(٣) Berkely, Sermons P . 132

(٤) Ibid, P . 135

(٥) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ، ص ١٣٣ .

كان عن طريق الجهد غير العادى يمكن للعقل أن يتغلب ويقهر هذا الظلام ، إلا أن الوسط الحسى سريعا ما يجذب النفس إلى الخلف ويخضعها للطبيعة الحيوانية التى هى قيدا لها . وإذا حاولت النفس مرة أخرى وسط هياج أو ثورة التخيلات العنيفة والعواطف القوية أن تقفز صاعدة إلا أن ثمة ردة أو نكسة ثانية تنجح سريعا فى هذه المنطقة من الظلام »[١] وبانتفاء قدرة النفس على التجرد ينتفى الشرط الأساسى للاتصال والمعرفة .

لهذا فإن مبدأ بروقلس* الذى يعرضه باركلى فى كتابه الحلقات فقرة ٣٣٣، لو أخذنا هذا المبدأ من حيث ظاهر النص وكما هو معروض فإن باركلى بالضرورة على النقيض منه لا يلتقى معه ، ولو كان باركلى آخذا بهذا المبدأ لناقض نفسه لأن الإنسان إذا كان مركبا من جسم وروح متصارعين إلا أن باركلى لا يؤكد قدرة الروح على المفارقة ، ولهذا فهو يدعونا إلى الرضى باللمحات العقلية الناقصة بوصفها الشىء المتاح فى هذه الحياة الناقصة الفانية .

إلا أن جون ويلد يرى رأيا آخر فى اقتباس باركلى هذا المبدأ ، حيث

---

(١) Berkeley, Siris, S . 340 , P . 154

* يقول بروقلس : « إن النفس إذا اتجهت إلى الخارج فإن ما ستصل إليه هو الظلال وصور الأشياء ، ولكن إذا رجعت إلى ذاتها ستكتشف وتدرك ماهيتها، غير أنها فى البداية تعرف ذاتها فقط ولكن كلما تتقدم نحو الداخل تكتشف العقل وكلما استمرت اكثر فأكثر فى التقدم إلى أعمق أعماق محراب النفس فإنها ستتأمل المبدأ الأول وصعود النفس نحو الألوهية واقترابها واتصالها بالكائن الأسمى الذى يعلو جميع الكائنات هو أعظم الأفعال الإنسانية وإذا ما وصلت النفس فى صعودها إلى المبدأ الأول ستنتهى رحلتها وتستريح وهذا هو مبدأ بروقليس .

يطرح تأويلاً يستند فيه إلى الربط بين المبدأ ومذهب بروقلس ككل من إطار كتابه « تعليق على لاهوت افلوطين » بحيث ينتهى إلى عكس ما يكشف عنه ظاهر المبدأ ذلك أنه يؤكد أن العقل عند بروقلس يعانى ويجاهد من أجل الوصول ولكنه لن يصل لأن ما هو مطلق لا يمكن معرفته ويستحيل الوصول إليه وهو يستند فى ذلك إلى قول بروقلس : « الحب يقودنا خلال الجمال إلى الحقيقة ، والحقيقة تكشف لنا العالم المعقول ولكن العقيدة وحدها هى التى تشكف لنا ما هو مطلق . . . لأن المطلق نفسه لا يمكن معرفته »(١).

وذلك يبدو باركلى ثابتا متسقا من بداية أعماله إلى نهايتها مسلما بأن عقولنا متناهية وقدرتنا محدودة ومهما كانت محاولات الإعلاء لإزالة ما يشوبها من نقص أو عيب إلا أن الإعلاء ينتهى بنا عند حد المعانى وهى لمحات قاصرة للغاية تلائم الإنسان بوصفه كائنا مركبا من جسم وروح ، ويمكن تسمية المعانى أيضا « نور العقل أو الطبيعة »(٢) الذى يحوطه الغموض والتشوش ويجعله قاصرا ويحول بينه وبين الحقيقة .

وعلى هذا يقول باركلى : « إنا على يقين أن الله موجود مع أننى لا أدركه وليس لدى أى حدس عنه ، وهذا ليس بالأمر الصعب إذا فهمنا فهما صحيحا ما نعنيه باليقين »(٣) بل إذا اختبرنا ما نعنيه بكلمة معرفة»(٤) وبذلك تبدو للنص دلالة قوية لأن المعرفة مجرد فهم معنى الأسم بالمماثلة ، كما أن يقين النفى والإثبات هو اليقين الحسى وهو

---

(١) J. Wild, G. Berkeley, P. 467

(٢) Berkeley, Sermons, P. 130

(٣) Berkeley, Philosophical commentaries, S. 813, P. 97

(٤) Ibid, S. 576a, P. 72

اليقين الحقيقى ، إنه يقين الأفكار المحسوسة ، أما بالنسبة للقاصد البابوى أنا أكون على يقين بدون نفى أو إثبات »[١] ترتب على هذا أن حقيقة الروح المطلق تجاوز كل قدرة للعقل البشرى .

لذلك نرى أن ما يهدف إليه باركلى من فلسفته ليس سوى التسليم بوجود الله بوصفه العلة الوحيدة المطلقة الفعالة فى الكون والتى لا يستقل الكون عن إرادتها . ومن ثم نسلم بوجود الله إستنادا إلى آثاره ومعانى النفس وفكرة المماثلة ، أما الكلام عن طبيعة الألوهية فهذا هو المحال، ذلك أن الكائن الإنسانى كائن متناهى مركب من الجسم والروح الأمر الذى يحول بينه وبين الحقيقة ، وهنا يثار السؤال ما المبرر من التسليم بوجود موجود دون القدرة على تعقله ؟

إن الاجابة على هذا السؤال محور جيد للنظر بين باركلى وكنط . وذلك هو موضوع الفصل الثامن .

(١) Ibid, S . 731, P . 89

الفصل الثامن

باركلى وكنط ووجود الله

الفصل الثامن

باركلى وكنط ووجود الله

إن مرادى فى هذا الفصل هو الكشف عن الأبعاد الاجتماعية والسياسية الفكرية التى تكمن خلف الأفكار الميتافيزيقية عند باركلى وكنط ، ذلك أن الفيلسوف ليس بمعزل عن المجتمع ومن ثم ليس بمعزل عن حركة الواقع، فهو مؤثر ومتأثر ، فهو مؤيد أو رافض ، ورفضه أو تأييده هو ما يعبر عنه نسقه الفلسفى .

ومن ثم فإن كل فكرة فلسفية ما وجدت عن توارد فى الخواطر ، بل عن عمق فى الرؤية وارتباط بالواقع وإحساس به ومعايشته بل ومعاناته .

لهذا ما طرحت فكرة فلسفية إلا عن قصد وهدف محدد رفضا أو تأييدا لحركة الواقع .

ومن إطار هذه الرؤية أود أن أرى مبررات التسليم بوجود الله دون القدرة على تعقل هذا الوجود عند باركلى وكنط ، وما هو الهدف من تلك الفكرة فى إطار حركة الواقع الاجتماعية فى القرن الثامن عشر ؟ ذلك لأننا إذا نظرنا إلى الفلسفة كمجرد تاريخ فإننا لن نصل من وراء هذا التاريخ إلى أية نتيجة إيجابية»[١].

وقد وضح لنا فى فلسفة باركلى، كما يبدو أيضا من فلسفة كنط أن التسليم بوجود الله قائم فى المذهبيين ، غير أن مبرر التسليم بوجود الله

---

(١) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ترجمة د . نازلى اسماعيل « المقدمة » ص٤٧ .

عند باركلى ذو هدف مغاير لما يصبو إليه كنط .

ولكن قبل أن نحدد تلك الأهداف المتباينة وأثرها على أبعاد الوجود والمعرفة والمجتمع ، يجب علينا تفاديا للخلط والغموض أن نوضح أولا أى نوع من الوجود ينسحب عند كنط على وجود الله ؟ وهل الله عند كنط حاضر فى كل مكان ، عالم بكل شيء ؟ وهل هو علة كل ما يحدث فى هذا الكون ، ولا وجود لشيء بمعزل عنه على نحو ما يرى باركلى ؟ أم أن وجود الله مجرد فكرة أو مصادرة فى العقل تنظيمية على مستوى العقل النظرى ، تكوينية على مستوى العقل العملى ولكنها لا تتجاوز كونها مسلمة أو مصادرة للعقل العملى .

يلتزم كنط بالرأى الثانى ويرفض الأول وكتاباه نقد العقل النظرى ونقد العقل العملى يحددان مبررات الرفض . وعلى هذا يتكون هذا الفصل من ثلاثة أجزاء :

أولا : سأعرض مجرد سرد لرأى كنط فى وجود الله ومعرفته من خلال كتابه نقد العقل النظرى وقضية الأخلاق .

ثانيا : محاولة الكشف عن مبررات كنط من رأيه فى وجود الله ومعرفته ومغزى أفكاره هذه وأهدافها .

ثالثا : تحديد وتفسير أهداف فلسفة باركلى عموما ثم التخصيص على ذات الفكر والهدف منها .

أولا : رأى كنط فى وجود الله ومعرفته :

إن كل وجود قابل للمعرفة والإدراك عند كنط هو الوجود المتعين فى المكان والزمان وذلك يلزم عنه بالضرورة أن شروط المعرفة النظرية

يستحيل تطبيقها على الله وأن الله ليس موضوعا للمعرفة ذلك أن « معرفتنا تستمد من منبعين رئيسيين فى العقل : الأول ملكة الحساسية، وهى قوة تقبل الانطباعات أو الإحساسات ، والثانى ملكة النهم وهى القوة التى بواسطتها تعرف هذه الإحساسات ، أى أن الفهم قوة معرفة وهو القوة التى بواسطتها تعرف هذه الإحساسات ، أى أن الفهم قوة معرفة وهو القوة المنتجة للمقولات ، والحدوس والمقولات يشكلان كل عناصر معرفتنا ، من خلال الحساسية يكون الموضوع معطى لنا والحدوس لا يمكن أن تكون إلا حسية ، ومن خلال الفهم نفكر فى الموضوع ، موضوع حدسنا الحسى، وعلى هذا فإننا فى عملية المعرفة لا يمكن التمييز أو المفاضلة بين هاتين الملكتين ذلك أنه بدون الحساسية الموضوع لا يمكن أن يكون معطى ، وبدون الفهم لا نستطيع التفكير فى الموضوع ، لذلك فإن المقولات بدون الحدوس جوفاء والحدوس بدون المقولات عمياء ، معنى هذا أن العقل لا يمكن أن يعرف بدون الربط بين الحدوس والمقولات[١].

إن الحساسية تقدم لنا الحدوس التى بدونها تكون معرفتنا وهمية فارغة والفهم يقدم لنا المقولات وبدونها لا يكون لمعرفتنا معنى، ولكن إذا كانت الحدوس تعتمد على الشعور والتأثر فإن المقولات تعتمد على الوظائف وما يفهم من كلمة وظيفة ليس شيئا سوى الوحدة لعمل تنظيم وترتيب التصورات المختلفة تحت تصور عام واحد ولهذا فإن تصورات المعانى المجردة تعتمد على تلقائية الفكر، بينما الحدوس تعتمد

(١) Kant, Critique of Pure reason Every man,s Library , 1950 P . 62 & 63 .

على تقبلية الانطباعات الحسية، ولهذا فإن الفهم لا يستطيع أن يجعل أى استعمال آخر للمقولات أكثر من الحكم بواسطتها على الحدوس الحسية[١]، حيث تربط ما هو متعدد وتوحد ما هو متباين من أجل تشكيل ما ندعوه بالمعرفة التركيبية القبلية ، والتركيب هو من عمل المخيلة ولكن تركيب الحدوس المختلفة بموجب المخيلة لا يعطى لنا أية معرفة بدون المقولة وهى التى تعطى هذا التركيب الوحدة . معنى هذا أن معرفة أى موضوع تستلزم المقولة « وبذلك تكون وظيفة الفهم هو أن يعطى الوحدة لمختلف الامتثالات فى الحكم . . . وهذه الوحدة هى تصور المعنى المجرد للفهم[٢] أى المقولة وهى الشرط القبلى لإمكانية معرفتنا بالموضوع ومن ثم يكون « تطبيق المقولات على كل موضوعات الخبرة ذا ضرورة قبلية من خلال المقولات يمكن لموضوعات الخبرة أن تكون فكرا أى معرفة فالمقولات هى التى تزودنا بالأساس الموضوعى لكل خبرة ممكنة ولهذا السبب فهى ضرورية بينما الخبرة لا تستطيع أن تمدنا بصفة الضرورة أو الكلية »[٣].

وهذا هو الاستعمال المشروع للمقولات كل قوتها هو التفكير أو المعرفة أى تركيب وتوحيد المتعدد المدرك فى الحدس . لذلك إذا امتدت المقولات لتجاوز مجال حدسنا الحسي فإن ذلك بلا جدوي لأنها ستصبح تصورات معاني مجردة خالية من الموضوعات بل مجرد أشكال فكرية خالية من أية حقيقة واقعية[٤] لذلك فإن الفهم لا يستطيع أن

---

(١) Ibid, P . 72 & 73

(٢) Ibid, P . 78 & 79

(٣) Ibid, P . 91

(٤) Ibid, P . 103

يعمل مبادئه القبلية فى شىء آخر أكثر من الاستعمال التجريبى وهو وحده الاستعمال المشروع . ولكن إذا تجاوز الفهم حدود منطقته الخاصة يسقط ذاته فى الآراء الصورية والأوهام ، أى فى منطقة الشىء فى ذاته أو النومين حيث يظن الفهم أنه قادر على التفكير خارج دائرة الحساسية .

ويرى كنط أن هناك معنيين للشىء فى ذاته :

الأول : هو سلب لكلمة ظاهرة ، والثانى : معنى إيجابى حيث يكون النومين موضوع حدس عقلى ، والمعنى الإيجابى موفوض بالنسبة لكنط « لأننا ليس لدينا أى حدس عقلى ، ولهذا يأخذ كنط بالمعنى السلبى[١] .

والنومين بالمعنى السلبى هو الشىء الذى يجد الفهم نفسه مجبرا على التفكير فيه دون الاستناد إلى الحدس لأن الحدس الحسى حدوده الظاهرة بينما الشىء فى ذاته هو سلب للظاهرة .

وقيمة الشىء فى ذاته بالمعنى السلبى فى أنه خط فاصل يحدد حدود المعرفة اليقينية للفهم حيث ارتباطه الوثيق بالحساسية وعجزه عن إضافة أى شىء إيجابى يجاوز دائرة الحساسية .

وهذا المعنى السلبى للشىء فى ذاته هو الذى يجب أن نسلم به وهو معنى إشكالى لا نستطيع أن نقول عنه أى شىء ممكن ولا شىء مستحيل حيث إننا لا نعرف أى شكل للحدس إلى جانب حدسنا الحسى ، والمقولات لا يمكن تطبيقها على أى موضوع خارج دائرة الحساسية . ونحن لهذا السبب عاجزين عن توسيع دائرة موضوعات

---

(١) Ibid, P. 187

معرفتنا إلى ما بعد الظواهر أو بعد شروط حساسيتنا .

« لهذا إذا سلمنا بوجود موضوعات فكرية خالصة فإنه لا يكون لهذه الموضوعات معنى موضوعى حقيقى »[١] ومن هذه الموضوعات فكرة النفس والعالم والله أى مبادئ النطق وهى الملكة الثالثة من ملكات العقل وتسمى ملكة المبادئ .

وهنا يثار السؤال ما هى وظيفة هذه المبادئ ؟ « إذا كان الفهم هو ملكة لتحقيق وحدة الظواهر وفقا للقواعد أو المقولات فإن النطق هو ملكة تحقيق الوحدة بين قواعد الفهم وفقا للمبادئ ، ولهذا فإن مبادئ النطق لا تطبق على الخبرة أو موضوع الحس ، بل إن موضوعها هو المعارف المتعددة للفهم التى تعطيها مبادئ النطق وحدة قبلية هذه الوحدة يمكن أن تدعى وحدة عقلية ، وهذه الوحدة مختلفة تماما فى طبيعتها عن الوحدة التى يمكن تحقيقها بواسطة الفهم[٢] ذلك لأن هدف النطق هو حمل الوحدة التركيبية المتحققة بالمقولات حتى نصل إلى اللامشروط وتبلغ المطلق من كل وجه ومن كل حال .

وتتم هذه الوحدة من خلال الاقيسة الثلاثة : حيث تتم الوحدة المطلقة للذات أو الأنا المفكر بعد سلسلة طويلة من الأقيسة الحملية تنتهى إلى موضوع لا يكون هو نفسه محمولا . وتتم الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظواهر الموضوعية عن طريق القياس الشرطى المتصل، حيث نعلق فيه مشروطا على شرطه حتى ننتهى فى النهاية إلى فكرة العالم باعتبارها المجموع المطلق للظواهر الطبيعية . وعن طريق القياس

(١) Ibid, P . 205 & 206

(٢) Ibid, P . 213

الشرطى المنفصل تتم الوحدة المطلقة لجميع موضوعات التفكير بصورة عامة أى نصل إلى فكرة الله ، والله هو موضوع علم اللاهوت .

وهذه الأفكار هى تصورات معانى مجردة منبعها الحقيقى هو الفهم لأن النطق أو العقل لا يقوم فعلا بإنتاج أى تصور معنى جديد ، بل إنه يحرر تصورات المعانى المجردة للفهم من التحديد المحتوم للخبرة الممكنة، ومن ثم يسعى ويجعله يتجاوز كل ما هو تجريبى أو يتجاوز كل خبرة مع أنه لا يزال مرتبطا بها . . . ومن ثم يقوم العقل بتحويل المقولة إلى فكرة مفارقة وهذه الفكرة لها قدرة على إتمام الوحدة المطلقة للتأليف التجريبى ، وذلك عن طريق تصعيده إلى اللامشروط الذى لا يوجد فى الخبرة بل فى الفكرة . . ولهذا فإن الأفكار المفارقة هى فعلا لا شىء عدا المقولات وقد امتدت حتى تبلغ اللامشروط ولكن جميع المقولات تكون مفيدة لهذا الغرض بل تلك التى منها فقط يشكل التركيب سلسلة[١].

واللامشروط وحده هو الذى يبحث عنه العقل ، يكون متضمنا فى الوحدة المطلقة أو الكلية المطلقة للسلسلة ، ولكن هذا التوحيد المطلق هو ذاته ليس إلا فكرة أى أن الفكرة ليست تصور معنى عام لموضوع بل إنها فقط الوحدة التامة للمعانى العامة ، ومن ثم لا يجوز استعمال الأفكار الترنسند نتاليه كأفكار إنشائية وإذا استخدمت هذه الأفكار بشكل إنشائى فإن ذلك هو منبع الوهم[٢] إن هذه الأفكار ليست مبادئ إنشائية بل تنظيمية من أجل الوحدة النسقية ، ولهذا نكون واهمين إن

(١) Ibid, P. 251

(٢) Ibid, P. 374

تصورنا أننا إذا سلمنا بموجودات مثالية نكون قد وسعنا معرفتنا بموضوعات جديدة مجاوزة لكل خبرة ممكنة لأن ما يتجاوزه العقل هو الوحدة التجريبية لموضوعات الخبرة حتى ينتهى بها إلى الوحدة المطلقة وهذا التوحيد المطلق ليس إلا فكرة لهذا فإن الوجود الذى نعزوه للفكرة « وجود صورى وليس موضوعيا »[١].

ومن ثم فإن هذا التصور المتعال الوحيد والمحدد لله هو تصور عقلى، لذلك ولا يستطيع العقل أن يؤكد الصحة الموضوعية له وكل ما يصل إليه العقل هو فكرة هذا الشيء الذى تعتمد عليه الوحدة الضرورية والمطلقة لكل خبرة وهذه الوحدة مطلب ضرورى للعقل « وعلى هذا فإن الموجود الذى يطالب به العقل هو بلا ريب مجرد فكرة ومن ثم فهو لا يمكن أن يكون شيئا فى ذاته واقعيا إطلاقا[٢] وليس لدينا أى أساس للتسليم بموضوع لهذه الفكرة والعقل لا يملك أى موضوع يتجاوز حدود الخبرة الممكنة ، وبهذا ينتهى كنط إلى أن فكرة الله يستحيل أن تكون فكرة خالقة أى فكرة إنشائية، وما هى إلا مجرد فكرة تنظيمية صورية فى العقل .

لذلك فإن كل محاولة لمعرفة وجود الله تبدو بالنسبة لكنط عبثا لا طائل منه لأنه لا وجود موضوعى لفكرة الله وما هى إلا فكرة صورية يستحيل البرهنة عليها .

وهذه الاستحالة استحالة نظرية يمكن تجاوزها فى إطار آخر للعقل حيث تكون القيمة الحقيقية لهذه الأفكار مرتبطة باهتمامنا العملى .

---

(١) Ibid, P . 390

(٢) Ibid, P . 393

وعن العقل العملى يقول كنط : « أقصد بالعملى كل شيء ممكن من خلال الحرية »[1] حيث الإرادة الخيرة ، وهى إرادة العمل بمقتضى الواجب أو الأمر الأخلاقى المطلق بغض النظر عن النتائج والأمر المطلق يحدده كنط فى صيغ ثلاث :

(أ) أعمل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة .

(ب) اعمل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك أو اشخاص الآخرين كغاية لا وسيلة .

(جـ) اعمل بحيث تكون إرادتك هى الإرادة المشرعة الكلية .

ومتى كانت الإرادة مشرعة للقانون كانت بالضرورة إرادة حرة ، وهنا يبدو ثمة إشكال لأن العالم المحسوس تحكمه مقولة العلية، والضرورة ضد الحرية ، غير أن الإرادة يجب أن تتسم بالحرية والاستقلال الذاتى حتى تكون إرادة مشرعة للأمر المطلق .

وحل الإشكال عند كنط هو النظر إلى فكرة الحرية على أنها مسلمة من مسلمات العقل العملى ، ومن ثم فهى حرية نومينية أى ذات طابع معقول مفارق للزمان ، لهذا فإن الإرادة الحرة مفارقة لا تختلط بالوجود الطبيعى المحسوس الخاضع للقوانين الإلهية ، ولا وجود لها إلا فى عالم غير حسى أى فى عالم معقول .

معنى هذا أن الذات الإنسانية تعتبر من جهة ظاهرة خاضعة للزمان ومن جهة أخرى تعتبر شيئا فى ذاته مفارقا للزمان وعلى هذا « فنحن أحرار بالنظر إلى ذاتنا المطلقة المعقولة العالية عن الزمان ، ونحن مجبرون بالنظر إلى ذاتنا الحسية التجريبية التى تخضع للعلية فى نطاق

---

(١) Ibid, P. 454

الزمان[١].

وفى إطار الذات المعقولة المفارقة للزمان تكون الإرادة الحرة المشرعة للقانون أو الأمر الأخلاقى المطلق ، وبهذا تكون الحرية هى السبيل إلى العالم المعقول عالم الخير الأقصى « والخير الأقصى هو كمال الإرادة من جهة وكمال اللذة من جهة أخرى . . . ولكن التوافق بين الخير الخلقى والخير الطبيعى إنما هو وقف على المطلق وحده وأما بالنسبة للإنسان فإن الصلة بين الفضيلة والسعادة تثير من جانب العقل العملى تناقضا هاما . . . ينحصر فى إننا نلاحظ من جهة أنه لا ينبغى للسعادة أن تكون هى الباعثة على فعل الخير ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أيضا أن الفضيلة ليست هى العلة الفاعلة للسعادة ، وكنط يرى أن استحالة حل هذا الإشكال هى مجرد استحالة نظرية[٢]. وحلها من إطار العقل العملى يستند إلى شرطين : خلود الروح ووجود إله تتحد فى شخصه الفضيلة والسعادة .

وعلى هذا فالحرية وخلود الروح ووجود الله مصادرات للعقل العملى ، وهذه المصادرات ليست معتقدات نظرية بل فروض أو مسلمات عملية لا يترتب عليها أى اتساع فى معرفتنا النظرية « لأننا لا نعرف بهذا المنوال لا طبيعة النفس ولا العالم المعقول ولا الكائن الأسمى من حيث هم فى ذواتهم »[٣].

ولكن الحرية وخلود الروح ووجود الله هى الموضوعات الأساسية

---

(١) د . زكريا إبراهيم كانط مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، ص٢٠٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٢١٠ ، ٢١١ .

(٣) د . مراد وهبه :المذهب عند كنط الانجلو المصرية ١٩٧٤ ، ص٨٨ .

للدين معنى هذا أن الدين يقوم على الأخلاق فهى أساسه وليس العكس ، وبهذا يكون الدين عند كنط فعلا أخلاقيا وليس عقيدة نظرية مسيحية كانت أو يهودية . . . الخ ، وما دام الدين فعلا أخلاقيا إذا ليس هناك سوى دين واحد وإن تعددت أشكال العقائد الدينية ومن هنا يضع كنط « الشعور الأخلاقى فى منزلة أرفع من العقائد أو الطقوس الشكلية أو العبادات الخارجية وهو يقول بصريح العبارة إن كل ما قد يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقى طيب فى حياته، إنما هـو محـض هذاء دينـى أو مجرد عبادة زائفة لله . . . أنه لا ينبغى البحث عن الدين خارجا عنا بل فى داخلنا»[1]وعند هذا الحد ننتقل إلى الجزء الثانى من هذا الفصل.

ثانيا : مغزى افكار كنط واهدافه :

حيث التساؤل المثار الآن من إطار ما سبق هو حول ما يهدف إليه كنط من تفنيد وإن كانت الحقيقة تدمير الأديان سماوية كانت أو طبيعية على هذا النحو السابق عرضه أن الله على مستوى العقل النظرى مجرد فكرة تنظيمية وعلى مستوى العقل العملى مجرد مصادرة .

وفى إطار العقل النظرى يدمر كنط اللاهوت الطبيعى حيث يقرر أن الظواهر أو المعطيات التجريبية المنظمة فى إطار الزمان والمكان هى وحدها موضوع المعرفة الإنسانية ، بينما الله ليس موضوعا للمعرفة كما يتوهم أصحاب اللاهوت الطبيعى .

واللاهوت الطبيعى يعجز تماما عن تقديم أية معرفة حقيقية عن الله وطبيعة وجـوده ، ذلك لأن العقـل الإنسانـى فـى امكانـاتـه وقدراتـه

(١) د . زكريا إبراهيم ، كنط ، ص٢١٨ .

لا يستطيع أن يعرف شيئا مفارقا للزمان والمكـان ولا يتصـوره الخيـال ولا يقع تحت الحس ، ولا يملك العقل أى حدس عنه ، ومن ثم فالعقل لا يستطيع أن يعرف شيئا .

بينما فى إطار العقل العملى يعمل كنط على تدمير الأديان السماوية ذلك أن الله على مستوى العقل العملى مجرد مصادرة ومبرر افتراضها هو من أجل القانون الأخلاقى ، ومن ثم أصبحت الأخلاق أساس الدين وليس العكس ، غير أن الأمر لا ينتهى عند هذا الحد بل يؤكد كنط استحالة تحقق القانون الأخلاقى فى الواقع الاجتماعى ، معنى هذا أن الدين الأخلاقى أيضا ليس هو أساس الواقع الاجتماعى . بل إن تحقق الأخلاقية لا يتم إلا فى العالم الآخر أى العالم الأخلاقى وهذا العالم كما يقول كنط : هو « فكرة محضة ، ولكنها فكرة عملية لها تأثيرها على العالم المحسوس إلى حد أن تجعله متوافقا وتلك الفكرة»[١] .

لذلك وعن محاولة ما يهدف إليه كنط بالنسبة للأديان يبدو واضحا أنه يهدف إلى استبعاد الأساس الدينى للمجتمع ، ذلك الأساس الذى جاهد باركلى لإرساء دعاماته ، ولو حاولنا البحث عن مبررات لكنط فى ذلك الاستبعاد نجد أن الكنيسة والدين منذ العصور الوسطى هيمنت على جميع مجالات الحياة ، وسادت الكنيسة وسيطرت وقاومت كل حركة فكرية أو علمية الأمر الذى أدى إلى جمود المجتمع .

وعلى ذلك بدلا من الثقة بالعقل وتدعيم حرية الإنسان وقدرته على تغيير الواقع وتجاوزه إلى واقع أفضل تجهض الكنيسة كل محاولة علمية

(١) Kant , Critique of Pure reason Every man's Library, 1950P . 459

أو فكرية تقر بقدرة العقل الإنسانى على استيعاب الواقع وفهمه وتغييره إلى واقع جديد يتلاءم مع إنسانية الإنسان .

لذلك وحتى تصان أركان المجتمع الكنسى تسيد الكنيسة فكرة ضعف الإنسان وعجزه فى مقابل قوة إلهية تكون الكنيسة ممثلا لها فى السيطرة على المجتمع والفرد ، ومن ثم لا سبيل للإنسان فى فهم الكون أو التحكم فى واقعه أو تغييره .

ومن ثم كانت فلسفة كنط تهدف إلى استبعاد الدين فلا يكون أساسا للمجتمع حتى يسهل بذلك انهيار مجتمع الكنيسة والإقطاع بكل نظمه وأفكاره ومقدساته . الأمر الذى يبرر إعجاب كنط الشديد بالثورة الفرنسية أو كما يقول كارل بوبر « إن كنط فى المانيا كان رمزا للآراء الثورية التقدمية وكانت فلسفته صدى ثورة سنة ١٨٧٩ »[(١)].

لذلك كان الفكر الكنطى بمثابة دعامة للمجتمع البرجوازى الناشىء، من حيث إنه يهدف إلى استبعاد جميع المطلقات سواء كانت دينية أو طبيعية من صميم الواقع حتى لا تحد من حركة التطور على نحو ما مارست الكنيسة دورها .

ولكى يتحقق ذلك يجعل كنط الأخلاق أساس الدين وليس العكس على نحو ما رأينا عند باركلى حيث القوانين الأخلاقية وقوانين المجتمع هى تعبير من الإرادة الإلهية لذلك يستبعد كنط تحقق الأخلاقية أو الخير الأقصى فى الواقع الاجتماعى ، وهو بهذا الاستبعاد يستبعد الأساس الدينى للمجتمع .

---

(١) د . نازلى إسماعيل حسين ، النقد فى عصر التنوير ، دار النهضة الحديثة ١٩٧٢ ص٢٤ .

ذلك أن الخير الأقصى مركب من الفضيلة والسعادة ومن ثم يستحيل تحققه إلا فى العالم المعقول - الذى هو مجرد فكرة - لأن تحقق الخير الأقصى يقتضى خلود الروح ووجود الله ، حيث التوافق بين الفضيلة والسعادة يرجع إلى الله وحده . وعلى هذا فإن الإنسان إما أن يكون سعيدا أو فاضلا ، ويستحيل الجمع بين الاثنين فى هذا العالم المحسوس . لأن الإنسان فى العالم المحسوس مجبر خاضع للضرورة .

وهنا يبرر كنط اخلاقيات العصر الجديد حيث المبادئ المطروحة هى مجرد مبادئ صورية أو مصادرات بينما الواقع تحكمه ضرورة أخرى . ولو كان كنط يعنى ثمة شىء آخر غير هذا كيف يمكن أن نفسر إعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وما ساد تلك الثورة من أحداث يستحيل قبولها إلا فى إطار الضرورة الكنطية .

فضلا عن هذا طالما أصبحت الأخلاق هى المبرر وهى أساس التسليم بوجود الله وخلود الروح وتلك هى الموضوعات الأساسية فى الدين وقد جعلها كنط مجرد مصادرات أو مسلمات للعقل العملى . ومن ثم صار الدين دينا أخلاقيا ، دين فى حدود العقل ، والعقل واحد عند جميع البشر ولهذا فالدين الأخلاقى له الأفضلية لأنه يقودنا إلى إله واحد لهذا لا ينبغى أن نبحث عن الدين فى أى مصدر آخر خارج عنا بل فى داخلنا .

وذلك يكشف عن موقف كنط بالنسبة للأديان السماوية ، وقول كنط هذا يتضمن فى مغزاه ومعناه الخفى والظاهر أنه لا مجال لوحى أو رسول أو كتاب لأنه كيف يكون وجود الله مجرد فكرة أو مصادرة أو مسلمة فى العقل ويكون هناك وحى أو كتاب ؟ لذلك يستبعد كنط

ووجود الله بالمعنى الدينى من حيث هو خالق مبدع فعال فى الطبيعة والمجتمع ، ولم يعد حقيقة موضوعية لها تأثيرها فى صميم الواقع بل مجرد مصادرة أو مسلمة فى العقل تخلو من أية حقيقة موضوعية أو واقعية .

وبذلك تفقد الألوهية سيادتها ليتسيد الكون ما هو طبيعى وما هو نسبى، وهذا هو مسعى كنط الحقيقى ليمهد الطريق لمجتمع جديد هو المجتمع الرأسمالى ليجعله خاليا من كل قيد قد يفرضه أمر دينى أو قانون أخلاقى فيحد من حرية الحركة أو سرعتها ، لذلك فإن المطلوب هو التخلص من كل رواسب العصور الوسطى دينية أو فكرية أو سياسية أو اقتصادية .

ومن ثم يضع كنط إطار لنظرية المعرفة تكون فيه فكرة الله فكرة تنظيمية تدفع إلى التقدم والبحث وليس إلى التوقف والجمود كما كان الحال فى العصر الوسيط ، فيرى كنط أن كل معرفة ممكنة هى معرفة إنسانية قوامها يجمع بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى، أى أنها معرفة ذات حدود ، وهذه الحدود فى جانبها الموضوعى تتحدد بمقولات الفهم والحدوس الحسية الخالصة وفى جانبها الذاتى تتحدد بالحدوس أو المعطيات التجريبية ، وهذه هى حدود كل معرفة إنسانية ممكنة ، حيث لا تمتد إلى أبعد ما يبدو لنا أو الظواهر أما النومين أو الشىء فى ذاته فهو ليس موضوعا للحدس ومن ثم ليس موضوعا للمعرفة وذلك هو شأن كل الأفكار المفارقة وعلى قمتها فكرة الله ، وما هى فى الحقيقة إلا أفكار صورية محضة الهدف منها الوصول بمعارف الفهم إلى الوحدة النسقية ، لذلك فإن فكرة الله تنظيمية يستحيل أن يكون لها

موضوع واقعى لهذا يستحيل أن تكون فكرة إنشائية .

وعندما يجعل كنط الوحدة النسقية المطلقة للمعرفة غاية للعقل البشرى فإن وجود هذه الفكرة من حيث هى مبدأ تنظيمى هى بمثابة مثير يبعث العقل على النشاط والبحث والجهد لأن العقل يريد أن ينتهى إلى غايته المطلقة ، ومن إطار مسعى العقل لتحقيق هذه الغاية يحدث التقدم والتطور كنتيجة لاتساع دائرة المعرفة الإنسانية ولهذا يقول كنط : « إن وحدة العقل هى وحدة النسق . . . والارتباط النسقى الذى يستطيع العقل أن يعطيه للاستعمال التجريبى للفهم لا يساعد فقط على توسيع هذا الاستعمال ، بل إنما يثبت أيضا صحة هذا الاستعمال ، ومبدأ النسق . . . بوصفه مبدأ تنظيميا يعضد ويدفع قدما إلى الأمام الاستعمال التجريبى للعقل ، وذلك عن طريق فتح طريق جديدة كانت مجهولة للفهم[١] لهذا يجعل كنط الله فكرة تنظيمية وليس إنشائية أى ليس علة خالقة مبدعة يرد إليها كل ما يحدث فى الكون على نحو ما رأينا عند باركلى عندما يجعل الله أساس الوجود وأساس المعرفة .

ويرى كنط أن ثمة أخطاء لازمة لا مناص إذا استعملنا فكرة الكائن الأسمى استعمالا إنشائيا « والخطأ الأول هو تراخى العقل وعدم فاعليته ويجوز لنا أن نسمى بهذا الأسم كل مبدأ يجعلنا ننظر إلى ابحاثنا فى الطبيعة وفى أى ميدان من ميادينها بوصفه بحثا كاملا بشكل مطلق ، فذلك؛ يتيح للعقل أن يخلد إلى الراحة ويحد من أبحاثه ، كما لو أنه قد أتم مهمته بشكل تام »[٢].

(١) Kant , Critique of Pure reason P . 493

(٢) Ibid, P . 397...

وبهذه الفكرة يحدد كنط قيمة العقل الدينى وهو بالضرورة مرفوض فى عصر يتسم بالوقع السريع والتغيرات الجذرية المتلاحقة من ثورة برجوازية ، ثورة صناعية ، تطورات فى العلم والمجتمع بقيمة السياسية والاجتماعية بل تطورات فى كل أبعاد الحياة، ومن ثم فإن العقل الدينى بالنسبة لكنط ليس مطلبا من مطالب التطور بل يعتبره كنط معرقلا ومنبعا للوهم والجمود .

والمطلوب إذا هو العقل العملى الذى يعرف أين تكون حدود معرفته الإنسانية ، فلا يكون هناك ثمة مجال للوهم ، بل إن المجال للحقيقة والحقيقة إنسانية تجمع بين العقل والواقع . معنى هذا أن العقل الإنسانى يعقل الواقع والمعرفة الحقيقية والعلمية لا تقوم إلا من إطار العقل والواقع .

ولهذا فإن التقدم فى العلم يتوقف على البحث فى الطبيعة وظواهرها من إطار العقل ، لأن العقل يعطى معنى للظواهر فتغدو معرفة علمية وتلك هى المعرفة الإنسانية الممكنة والوحيدة للبشرية . معنى هذا أن اتساع دائرة المعرفة الإنسانية يتوقف على اتساع دائرة التجارب الممكنة وليس ثمة سبيل خلاف ذلك .

ويترتب وعلى هذا أن تقدم البشرية بالنسبة لكنط لا يتم استنادا إلى أى أساس دينى أو عقيدة ، بل يتم بالارتباط بالواقع المحسوس بالواقع النسبى حيث تكون المعرفة الإنسانية ممكنة ، وتلك الفكرة تعتبر بمثابة حربه يضعها كنط فى يد المجتمع الرأسمالى ويكون أول ضحية لها هو الكنيسة .

تلك هى النتائج التى انتهت إليها فلسفة كنط والتى يلخصها ذلك

التعبير الهادئ للدكتورة نازلى حيث تقول : « إن الإنسان الذى يعتقد بوجود الأشياء فى ذاتها لابد وأن يخضع عقله لها . فإذا اعتقد أنه لا يدرك من الوجود غير مجرد ظاهراته فإنه يفرض سلطان عقله عليها »(١).

ولكن تلك الفكرة التى استخدمها كنط على هذا النحو المدمر للعقائد والألوهية نجدها أيضا عند باركلى، ولكن الله عند باركلى هو إله بالمعنى الدينى له وجوده الموضوعى ، إلا أن باركلى يسلم أيضا بأننا يستحيل علينا معرفة الله أو تعقل وجوده . إذن ما هو هدف باركلى من تلك الفكرة ؟

للإجابة عن هذا التساؤل ننتقل إلى الجزء الثالث من هذا الفصل .

ثالثا : اهداف باركلى من التسليم بوجود الله دون القدرة تعقله:

على النقيض تماما من أهداف كنط تبدو أهداف فلسفة باركلى فى عمومها ، تلك الأهداف التى تعتبر فى مغزاها ومضمونها الحقيقى دعامة للدين والحياة الروحية ، واتخاذه أساسا للحياة والمجتمع .

لذلك فإن الحركات والتطورات الاجتماعية التى دعمتها وتدعمت بها فلسفة كنط ، تلك الحركات كان يخشاها باركلى مدركا خطورتها على الدين وسيادته فى الفكر والمجتمع ، لهذا وعن عمق فى الرؤية واستقراء جيد الواقع ، وفهم لأبعاده والنتائج المقبلة للتطورات الجارى، جعل باركلى من فلسفته بل كرس فلسفته للحد من هذه التطورات حتى تعود للدين السيادة فى قيادة وحكم حركة الواقع ، ولما كانت أبعاد

(١) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ترجمة د . نازلى إسماعيل « مقدمة » ، ص١٢ .

الواقع متعددة ، وضح لنا كيف كان باركلى على اختلاف تلك الابعاد يجعل الله أساسا لها .

وعلى هذا نجد الله بمثابة اساس للوجود والمعرفة ومن ثم فإن أساس المجتمع بالضرورة يجب أن يكون دينيا .

ومغزى نظرية الوجود ما هو إلا تبرير نظرى للحد من حركة الواقع تلك الحركة التى جاهد كنط ليطلق لها العنان واستبعد كل المطلقات حتى لا تسيطر أو تتحكم فى حركة الواقع . بينما باركلى يربط الواقع بالإرادة الإلهية فهى القوة الوحيدة الفاعلة فى الوجود والحاكمة والمدبرة حركة الواقع ، وهى التى بيدها إرادة التغيير وخير البشر ، ولذلك تعتبر نظرية المعرفة امتدادا ضروريا لنظرية الوجود حيث كل معرفة ممكنة بالنسبة للعقل البشرى هى الأفكار المحسوسة التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا وفقا لإرادته . معنى هذا أن العقل المتناهى متقل سلبى وإدراكه ومعرفته للعالم من حوله رهنا بالإرادة الإلهية وفى ذلك يقول دكتور يحيى هويدى : إن إهمال باركلى لفاعلية الفكر فى المعرفة واقتصاره على الإدراك الحسى كان مقصودا لأنه يرجع إلى أن باركلى كان يخشى إن هو جعل للتفكير العقلى دورا رئيسيا فى إدراك العالم أن يتوهم الإنسان أنه يسيطر على الكون بعقله هو الفردى المتناهى من أجل ذلك ابتعد باركلى عن منطقة العقل لأنه كان يخشاها ويخشى ما قد تؤدى إليه من « تفكير حر » وهو التفكير الذى كرس حياته لمهاجمته ، واكتفى بأن حصر الإنسان فى ميدان الحس أو الإدراك الحسى . وذلك لأن الإنسان فى هذا الميدان الأخير يشعر بأنه سلبى . . . ويشعر بأنه أمام معطيات »[١].

---

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د . يحيى هويدى المقدمة ص١١ .

هذا فضلا عن أن الإنسان على مستوى الإدراك الحسى يعجز عن تكوين رؤية كلية شاملة ، ومن ثم يعجز عن تجاوز الواقع، وفى حالة غياب الرؤية الكلية وتجاوز الواقع يعجز الإنسان عن تغيير الواقع، وذلك ما يهدف إليه باركلى ، لأن مضمون التغيير الجارى فى عصره مضمون مادى طبيعى مدمر لكل ما هو دينى أو روحى ومن ثم مرفوض .

كما أن انحصار المعرفة الإنسانية فى دائرة التفكير الحسى والتوقف عند حد الظواهر دون الأسباب ، حيث لا سبب إلا الله هذا يعنى أن الكون سيظل بالنسبة للإنسان غامضا مبهما لا يستطيع السيطرة عليه أو التحكم فيه ، لأننا لا نستطيع أن ندرك العلة الحقيقية التى تتحكم فى الظاهرة وتؤثر فيها .

وفضلا عن ذلك ما دام الله أساس الوجود وأساس المعرفة فإن المجتمع باعتباره جزءا من هذا الوجود يجب بالضرورة أن يكون روحيا أو دينيا . لذلك فإن قوانين المجتمع هى تعبير عن الإرادة الإلهية، كما هو الحال فى قوانين الطبيعة ، وإذا كانت قوانين المجتمع تعبيرا عن الإرادة الإلهية فإن الولاء للسلطة المدنية السامية والخضوع السلبى لها واجب أخلاقى والتزام مطلق فهى السلطة الوحيدة تحت السماء لتقرير قواعد السلوك للبشر ، وبذلك فإن كل تمرد وعصيان للسلطة المدنية هو ضد بل تحدى للإرادة الإلهية لذلك ينادى باركلى بالخضوع السلبى المطلق، ويرى أن ذلك فضيلة وهى السبيل إلى خير المجتمع وسعادته، فيقضى بذلك على الحرية السياسية والاجتماعية بل كل الحريات .

ومن إطار تلك الأبعاد يشيد باركلى سدودا صلدة لتصمد صادة

مجرى التطور العنيف الذى اجتاح كل أبعاد المجتمع الأوربى منذ بداية عصر النهضة ، وحيث تبدو ركائز هذا التطور وهى : الإنسان والعلم والتصنيع ومن ثم لا مجال لما هو مجاوز للطبيعة إذا لم يكن طبيعيا لأن ذلك يعتبر من وجهة نظر العصر محددا ومعرقلا لحركة ما هو طبيعى . وتحديد حركة ما هو طبيعى هو ما يهدف إليه باركلى بالفعل ، أى الحد من حركة التطور السائد ، التطور السائد ، ذلك أن باركلى كان يعى تماما أن النتيجة اللازمة عن هذا التطور هى تدمير ما هو روحى أو دينى لأنه ليس بمطلب ضرورى فى هذا العصر . ولذلك تبدو فلسفة باركلى فى جوهرها بمثابة دعامة وتدعيم للدين ، تهدف إلى الحفاظ عليه ضد ما يعتريه من أزمات تبرز فى إطار تطور التفكير الحر الذى أدى بنقده إلى وضع مبادئ العقيدة المسيحية فى مصاف الخرافة ، وأنها لا تتسق والعقل الإنسانى ويستحيل على العقل أن يسلم بها كموضوع للاعتقاد العقلى .

لذلك فى مواجهة هذا التفكير يتخذ باركلى من الله أساسا للوجود والمعرفة والمجتمع ثم يؤكد أن كل معرفة إنسانية قاصرة عن تعقل أو إدراك طبيعة الله ، فطبيعة الله هى الموضوع الذى يتجاوز إمكاناتنا المعرفية ومن ثم فهى الموضوع الذى يستحيل علينا إدراكه أو تعقل وجوده أو الاتصال به .

وهنا نتساءل لماذا تلك الفلسفة تجعل إمكانية التعقل أو الاتصال مستحيلة ؟ إن باركلى يؤكد هذه الاستحالة لسببين .

الأول : أن إمكانية التعقل تعتبر تدعيما للدين الطبيعى وتدميرا لدين الوحى الذى يصبح لا مبرر ولا دور لوجوده إذا كان العقل قادرا على

الاتصال ومعرفة الله أى إذا كان العقل هو مصدر الحقيقة ومعيارها .

والدين الطبيعى يقوم على أساس التسليم بوجود الله وواجب الإنسان تجاه الله وتجاه البشر والتوبة والثواب والعقاب ومعرفة هذه الأمور ممكن أن تتم بدون الوحى ذلك أنه من الممكن الوصول إليها بالعقل الذى هو فى عبارة لوك الوحى الطبيعى أبو النور وأساس كل معرفة واتصال بين البشر هذا الجزء من الحقيقة الذى يكمن داخل البشر والذى هو فى متناول ملكاتهم وقدراتهم الطبيعية(١).

لهذا كان على باركلى بالضرورة أن يجعل إمكانية التعقل مستحيلة ومن ثم يجعل المعانى أو النور الطبيعى للعقل قاصرا مشوشا محاطا بالظلمات والمعوقات وهو مجرد لمحات ناقصة للغاية ، حتى يجعل ثمة دور العقيدة الدينية أو دين الوحى . ومن ثمم فإن « الإرادة الإلهية تعلن عن نفسها فى وعظ ومعجزات السيد المسيح والحواريين(٢) لذلك فإنهم هم السبيل إلى الحقيقة ومعرفة الله . غير أن أصحاب الدين الطبيعى أو المفكرين الأحرار يهاجمون المعجزات فيقول شافتسبرى « إن أعداء الدين الطبيعى هم أولئك الذين يدعوننا لنؤسس العقيدة ليس على الجمال والتناسق ونظام الأشياء بل على المعجزات(٣) « إن المعجزات شىء لا يتفق والعقل ومن ثم يستحيل قبولها أو الاعتقاد فيها .

لهذا يرى باركلى أن المعجزات يستحيل تبريرها أو البرهنة عليها

---

(١) B . Willey, Eighteenth - Century back ground, London, 1940, P . 15

(٢) Berkeley, Sermons, P . 131

(٣) B . Willey, Eighteenth - century back ground P . 68

بالعقل، ولكن ليس معنى هذا أنها خرافة كما يرى أصحاب الدين الطبيعى الذين يعتبرون المسيحية مجرد صنيعة للقساوسة لا تخضع للعقل أو التعقل .

لهذا ولكى يدافع باركلى عن مبادئ المسيحية فى مواجهة الدين الطبيعى يلجأ إلى فكرة « الاحتمال » Probability ويجعل منها أساسا كافيا للتسليم والاعتقاد بحقيقة المعجزات ومن ثم حقيقة العقيدة المسيحية بحيث تكون « الأدلة الاحتمالية أساسا كافيا للعقيدة[١] لأن يقين النفى والإثبات هو يقين الأفكار المحسوسة . لذلك يجعل باركلى سند الدليل الاحتمالى هم تلاميذ المسيح أو اتباعه الذين انتشروا فى أرجاء العالم بعد موته وأعلنوا عن انفسهم كشهود عيان على معجزاته، لهذا فإننا لا يجب أن نرفض فكرة المعجزات لكونها غامضة لا يمكن تصورها أو صعب تبريرها عقليا .

ثم يثير باركلى فكرة قيام المسيح ، ويرى أن القيامة أو البعث ليس رمزيا كا يرى اسبينورا ، بل إن « البعث الرمزى يثبت ويؤكد البعث الحقيقى ، فبعث تلاميذ المسيح من الضعف إلى القوة ومن الخوف إلى الشجاعة ومن الإحباط إلى الأمل ، كل هذا ليس هناك تبريرا عقليا له ولكن الدليل المحسوس على قيام المسيح من الموت فعلا لا ، يمكن إنكاره ذلك لأن اتباع المسيح هم شهود عيان على معجزاته ولديهم الدليل الأقوى أكثر مما نستطيع نحن فى هذه الأمور[٢].

ومن ثم فإن قيام المسيح لا يمكن إنكاره لكونه يستند إلى اناس

---

(١) Berkeley, Alciphron, D. 6 P . 280

(٢) Ibid, D. 6 , P . 281

اقتنعوا بالمسيح وسلموا به وبهذا فإن الاحتمال كاف ليجعل العلماء والمفكرين يسلمون بالعقيدة التى ورثت عن الأجداد .

والسبب الثانى : الذى من أجله يقرر باركلى استحالة معرفة الله بالعقل إنما هو المحافظة على وحدة العقيدة الدينية من التفتت والحد من انتشار الدين الطبيعى الذى يجد طريقه ممهدا فى إطار الصراع الدينى وتفتت الوحدة العقائدية الذى اصاب البروتستانتية بفعل تأثير التفكير اللاهوتى الحر حيث إعمال العقل فى تفسير وتأويل وبحث مبادئ العقيدة المسيحية كالثالوث والعفو والخطيئة . . . الخ حيث يقرر العقل بحرية تامة ما يراه وما يروق له سلبا أو إيجابا فى هذه الأمور .

وبذلك تعددت الآراء واختلفت التفسيرات وفقدت العقيدة كيانها لتصبح مجرد قضايا جدلية تختلف فيها المذاهب والنظريات فتتوه الحقيقة، وبدلا من أن يكون دور العقيدة هو خير الإنسان وسعادته تكون العقيدة مسار الحرب والنزاع والصراع . الأمر الذى يمهد إنسان العصر الحديث فكريا ونفسيا واجتماعيا إلى عدم الاكتراث بالعقيدة فيبدو بذلك السبيل ممهدا أمام الدين الطبيعى .

لذلك يرفض باركلى أن نخضع الأسرار الدينية للعقل ليفسر ويؤول كما يريد ذلك أن حقيقة هذه المبادئ تجاوز معرفتنا وتجاوز إمكانات العقل البشرى. لذلك يقول : « إن تزعم أو تدعى أنك تبرهن أو تتعقل أى شيء عن الثالوث فهذا عبث»[1] إن هذه المبادئ ما هى إلا رموز أو اسماء ، واعتبارها رموزًا لا يعنى أنها مجرد رموز لا معنى لها بل هى أسماء وظيفتها تندرج تحت واحدة من وظائف الأسماء فى

---

(١) Berkeley, Philosphical commentaries S . 584, P . 73

اللغة ، أى أن تؤثر هذه الأسماء فى الإرادة والعاطفة ، فكلمات العقيدة كالعفو والثالوث وغيره هى من هذا النوع ، ذلك أنها كلمات لا تمثل أفكارا لأن الله يستحيل أن يكون فكرة أو شبه فكرة . ومن ثم فهى رموز لها تأثيرها على الإرادة وسلوك الإنسان « لذلك يجب أن نعتقد فى مبدأ الثالوث كما هو مطروح فى الكتاب المقدس حيث الأب والابن والروح القدس هم الله ، لهذا السبب ليس هناك عدا إله واحد، ورغم أن الإنسان لا يشكل فى عقله فكرة مجردة عن الثالـوث . . . إلا أن لديه هذا المبدأ عن الخالق Greator والمنقذ Redeemer والمخلص Sanctifier وعن هذا المبدأ تحدث انطباعات معينة فى عقل الإنسان يوجد فيه الحب والأمل وكذلك الخضوع والطاعة من هنا يصبح هذا المبدأ مبدأ حيويا فعالا يؤثر فى حياة الإنسان وأفعاله[١].

لذلك فإن مبادئ المسيحية ليست أفكارا مجردة بل إنه يستحيل أن تكون لدينا أية افكار مجردة عن الاسرار السماوية ومن ثم فإن المسيحية عقيدة عملية يستحيل النظر إليها على أنها معرفة خالصة بل هى اتجاه عملى هدفه الأساسى كهدف العلم هو سعادة الإنسان .

ومن ثم فإن مبادئ العفو والثالوث شأنها شأن الأفكار العامة فى العلم كالقوة والعدد والزمان . . . الخ فهذه رموز عامة أو أفكار عامة ولكنها ليست أفكارا مجردة وخطأ الفلاسفة هو اعتبارهم الأفكار المجردة أساس العلم الأمر الذى أدى إلى الكثير من المجادلات العقيمة والتناقضات حول طبيعة هذه الأفكار وصفاتها « لذلك فإن كل من يحاول أن يشكل فكرة مجردة عن الأسرار السماوية لا يفعل شيئا أكثر

---

(١) Berkeley, Alciphron, D. 7 , P . 297

مما يحدث فى العلم الآن بصدد الأفكار المجردة»[١].

لهذا يرى باركلى أن المبادئ التى تتعلق بالأسرار السماوية يجب أن نتعلمها فى هذا المعنى الآمن من حيث هى مبدأ فعال وميثاق عمل وطاعة »[٢] أى أنها عقيدة عملية لها تأثيرها على إرادة وأفعال الإنسان ومن ثم فهى ليست مبادئ مجردة تكثر حولها المجادلات وتختلف فيها التفسيرات والتأويلات بل إن كل محاولة لتفسير أو تعقل الأسرار الالهية هى محاولة عقيمة .

لهذا يرفض باركلى ما يطالعنا به رجال الدين من وقت لآخر بتفسيرات جديدة لمبادئ العقيدة حيث ينصبون أنفسهم باحثين عن الحقيقة ويدعوننا إلى الالتزام والأخذ بتفسيراتهم وتأملاتهم، ويتساءل باركلى لماذا وبعد قرون عديدة يزعم البعض من رجال الدين أنهم يعلموننا شيئا لم نعلمه ؟ ولماذا هذا الشىء لم يعتقد بطرس أو بولس فى ضرورة تفسيره ؟

إن العقيدة ليست مفهوما جامدا يحتاج إلى تفسير من وقت لآخر بل هى معتقد عملى تنتج عنه أفعال مناسبة واستعدادات وانفعالات فى صاحب العقيدة . فالخطيئة الأساسية مثلا يستحيل على الإنسان أن يشكل أية فكرة مجردة عنها أو عن الطريقة التى تمحى بها ، ولكن بالرغم من ذلك؛ نجد أن الاعتقاد يوجد فى العقل أى عقل الإنسان معنى سليما عن حقارته كإنسان وعن خيرية وعظمة منقذه ومن ثم يلزم عن هذا عادات سليمة وأفعال حسنة من الآثار العظيمة للعقيدة . . .

(١) Ibid, P . 300

(٢) Ibid, P . 299

التى هى ليست شيئا مفهوما للعقل وليست شيئا مكروها منه[١].

لهذا فإن محاولة تفسير وتعقل العقيدة على نحو ما يريد رجال الدين تعتبر محاولة لا جدوى منها بل إنها تدمر العقيدة وتفقد هذه المبادئ طابعها العملى ، ومن ثم تأثيرها على الحياة والمجتمع وتحيلها إلى مجرد مبادئ جامدة والمسيحية إذا استحالت إلى مبادئ من هذا النوع أصبحت لا جدوى منها .

هكذا وانطلاقا من التسليم بوجود الله دون القدرة على إدراك أو معرفة طبيعة وجوده ، يصون باركلى العقيدة عن مجال التأويل والتفسير والتعقل ، ويضع حدودا للعقل ، فلا يطلق له العنان لأن حرية العقل لا تثمر عن شيء سوى تفتت الوحدة العقائدية وتمهيد الطريق للشك بل للدين الطبيعى والإلحاد .

لذلك يؤكد باركلى أن الطبيعة الإلهية شيء يستحيل إدراكه أو تعقل طبيعة وجوده ، ومن ثم فإن مبادئ العقيدة هى المصدر الذى تعلن فيه الإرادة الإلهية عن نفسها ، لهذا فإننا يجب أن نسلم بالعقيدة ليس عن طريق التعقل بل عن طريق القلب والوجدان العملى ، لأن مبادئ العقيدة رموز لها تأثيرها على الإرادة والعاطفة والعقل ولكن يستحيل تفسيرها أو تأويلها بالعقل لأن الأسرار الإلهية تجاوز طبيعة العقل الإنسانى، ولذلك فإن الاعتقاد الوجدانى فيها هو الطريق الآمن الذى يؤدى إلى سعادة الإنسان .

إن العقيدة ليست مجالا للتأمل النظرى على نحو ما يرى البعض من رجال الدين وغيرهم بل هى مبادئ للاعتقاد العملى لذلك يقول : « إن

(١) Ibid, P. 301

الدين ليس معرفة تأملية ترتكن إلى الذهن ، بل إن الدين يقطن فى القلب[١] والنظريات غالبا ما ينتج عنها الغرور الروحى وإهمال الواجبات الضرورية[٢].

لهذا فكل محاولة للتفسير والتعقل والتأويل مرفوضة بالنسبة لباركلى حتى تصان العقيدة والحياة الروحية .

(١) Berkeley, Sermons P . 16

(٢) Ibid, P . 84


الخاتمة

الخاتمة

... وبعد نتساءل هل استطاع باركلى فعلا أن يحقق الغاية من فلسفته ، وهى خدمة الدين وإلهام قرائه بالمعنى الدينى عن وجود الله ، متى استطاع إنكار المادة واعتبار كل شىء فى الطبيعة بمثابة أفكار فى العقل الإلهى ، يثيرها فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا ولا وجود لها بمعزل عن العقل وعلى هذا ينكر باركلى وجود المادة ويصبح وجود الله بوصفه علة ثابتة فعالة مبدعة ضرورة فى المذهب .

ولكن هذه الضرورة هل هى ضرورة دينية أم ضرورة فلسفية ؟ إذا كانت ضرورة دينية فلا مناص من التسليم وإذا كانت الضرورة فلسفية فلابد من اتساق المقدمات مع النتائج ، فهل هناك ثمة اتساق ؟ أم أن هناك ثمة تناقض يثير عددا من الإشكالات أو الصعوبات وتلك الصعوبات لها خطورتها التى قد تؤدى بالمذهب إلى حافة الهاوية .

تختص الصعوبة الأول بإنكار المادة وتأكيد وجود الروح حيث يصرح باركلى « إنه لا يجادل ضد وجود أى شىء واحد مفرد إذا كنا نستطيع إدراكه إما عن طريق الحس أو عن طريق التأمل « والماديون يسلمون بوجود المادة وباركلى ينكرها لأمرين : إن وجودها قد جرد من فعل الإدراك ومن قابليتها لأن تدرك ، والأمر الثانى : هو القول بأن وجودها مستقل استقلالا مطلقا عن أى عقل والأمر الأول يؤدى إلى الشك والثانى إلى الإلحاد عندما نفترض علة أخرى إلى جانب الله ونتوهم أن الفاعلية والعلية والثبات فى الطبيعة ولا نلتفت إلى وجود الله حيث يصبح لا ضرورة لوجوده .

وعلى هذا فإن السؤال الذى يوجه إلى باركلى متى رفض التسليم

بعلة مجهولة وسلم بوجود الله هل استطاع التأمل العقلى أن يعرفنا بوجود الله ؟ أم أن الله علةً مجهولة أيضا ؟

إن باركلى عندما يقول عن طريق التأمل فى ذاتى أو نفسى وإعلاء قواها وإزالة كل ما يشوبها من نقص نستطيع القول : إن لدينا معنى عن الله ولكنه معنى ناقص للغاية لأنه معنى يقوم فى إطار فكرة المماثلة analogy أى بالتماثل. مع المعنى الذى أكونه عن نفسى وأفعالها بالنسبة للأشياء المحسوسة . وعندما أتأمل أننى كائن متناهى أريد وأتخيل وأتذكر، فإن تأملى لهذه العمليات النفسية يؤكد لى أن عقلى أو روحى إنما يخالف أى شيء محسوس . ولكن إذا كانت إرادتى تنحصر فى حركاتى الميكانيكية وقدرتى على الفاعلية والإبداع تنحصر فى التخيل والتذكر . إذن واستنادا إلى فكرة المماثلة يجب أن تكون هناك إرادة فعالة مطلقة ودليل وجودها هو تلك المدركات الحسية المنظمة والتى لا تخضع لإرادتى ولا تصدر عن فاعلية عقلى . وهنا نجد أن المعنى الذى نقول من خلاله : إن عندى معنى عن الله أدركه عن طريق التأمل والتفكير إنما هو معنى ادركه بالتماثل مع ما أدركه عن ذاتى من معانى عن عملياتى النفسية من الإرادة والتخيل ولكن مع إعتبار الفارق فأقول أن الله كائن مريد وإرادته مطلقة ، فعال وفاعليته خالصة ولذلك فإن المعنى الذى لدينا عن الله ليس معنى ينكشف فى النفس من خلال اتصال النفس بعالم الألوهية بل هو معنى يكونه العقل الإنسانى عن ذاته ثم يتصور الألوهية من خلاله مع اعتبار الفارق بينهما ، إذ ليس هناك أى وجه للتماثل عدا التسمية لأن الله إرداته مطلقة وفاعليته مطلقة والإنسان إرادته سلبية وفاعليته قاصرة .

وعلى هذا فالعقل الإنسانى لا يستطيع أن يعرف الله لأن المعنى الذى عندى عن الله لا يعبر عن الألوهية إلا من حيث الاسم . لهذا يستحيل على العقل الإنسانى معرفة وجود الله أو طبيعة الألوهية على أى نحو ولذلك يدعونا باركلى إلى الرضى بهذه المعانى بوصفها الشيء الممكن لنا فى هذه الحياة .

وهنا يكون ثمة تساؤل يوجه إلى باركلى كيف نقول : إن النفس الإنسانية تملك القدرة على التفكير والتأمل الذى ينتهى بنا إلى هذه المعانى فى حين أن إرادة الإنسان ليس لها موضوع سوى تلك الحركة الميكانيكية الضئيلة لأطراف جسمه ، ويستحيل عليها إدراك أى شيء محسوس إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية ، إن النفس التى تعجز بذاتها وبقدراتها عن أن تريد وتدرك ما هو أدنى منها هى عاجزة بالضرورة عن أن تريد وتدرك ما هو مجاوز لها . والقول خلاف ذلك هو نوع من التحايل على منطق التفكير السليم للهروب من المشكلات وليس لمواجهتها .

وعند هذا الحد نقول : لقد نجحت اللامادية فى إنكار وجود المادة وفقا للتصورات المطروحة عن المادة فى القرنين ١٧ ، ١٨ ولكنها لم تصل إلى أن تجعل وجود الله موضع اعتقاد فلسفى .

لذلك فإننى فى الفصل الثامن حاولت أن أتلمس ثمة مبررات لتلك النتيجة الخطيرة التى قد تؤدى بالمذهب لأننى اعتقد تماما أن تلك النتيجة لم تكن خفية عن ذهن باركلى ، بل كانت بغرض وهدف محدد . ولقد حاول استخدامها وجعل منها سيفا ذى حدين : فقد استخدمها حدا قاطعا لتدمير الدين الطبيعى والحد الآخر ليحمى ويجعل دورا للعقيدة الدينية .

ذلك لأن الله بوصفه الموضوع الأساسى للعقيدة إذا كان ممكنا معرفته بالعقل كما يرى أصحاب الدين الطبيعى إذن لا ضرورة لوحى أو كتاب . غير أن باركلى ليس لاهوتيا فقط ولكنه قسيس في المقام الأول يريد أن يلهم قراءه بالمعنى الدينى عن وجود الله . ولو كان باركلى لاهوتيا فقط لأقر التصوف العقلى وقدرة النفس على الخلاص من البدن ، والاتصال بعالم الألوهية ، ولصارت المعانى هى نور الألوهية الذى يشرق على الأرواح الخالصة النقية المجردة من الأجساد ، على نحو ما نجد عند ابن سينا مثلا فى المعرفة الذوقية .

إلا أن باركلى صاحب عقيدة يريد حمايتها ويريد لها أن تسود وأن يكون لها دوراً وأن تكون مطلبا بالنسبة للإنسان للرد على تساؤل أساسى عنده وهو معرفة الله ، فالإرادة الإلهية تكشف عن نفسها فى وعظ ومعجزات المسيح وحوارييه وليس من دليل لرد متشكك فى صدق الوحى أو العقيدة سوى الدليل الاحتمالى ، فالاحتمال أساس كاف للاعتقاد فى العقيدة وسند الدليل الاحتمالى هم تلاميذ المسيح أو أتباعه .

والعقيدة هى جملة مبادئ هى رموز أو أسرار إلهية لا يجب تفسيرها أو إخضاعها للعقل ، بل يجب اعتبارها مبادئ حيوية فعالة لها تأثيرها على الإرادة والعاطفة تثير فى الإنسان انفعالات واستعدادات معينة وتوجه سلوكه وافعاله فتوجد فيه الحب والأمل والاطمئنان والخضوع وطاعة الله ، ولذلك فهى مبادئ عملية هدفها كهدف العلم هو سعادة الإنسان ، أما حقيقة هذه المبادئ فى حد ذاتها فهى أمر يجاوز العقل لا يستطيع تفسيره لأن الدين ليس معرفة تأملية ترتكن إلى الذهن بل إن الدين يقطن فى القلب .

وبهذا يحاول باركلى أن يجنب العقيدة معول العقل فى عصر العقل فهل تحقق له النجاح إلى حد القول : إن باركلى هو غزالى العصر الحديث ؟

للإجابة على هذا السؤال نرى أن موقف باركلى من العقيدة يرتكز إلى نقطتين أساسيتين هما : الاحتمال - والعقيدة العملية .

ولكننا نقول : إن الاحتمال لا يرد متشكك عن شكه ولا يزيد المؤمن إيمانا على إيمانه لهذا فهو لا يصلح كأساس للعقيدة بالنسبة لرجل رافض متشكك فى مبادئ العقيدة وصدق الوحى لكونه لا يستطيع البرهنة عليه بالعقل .

أما العقيدة العملية ، التى يلجأ إليها باركلى من أجل استبعاد أى تأمل نظرى أو عقلى فى العقيدة حيث لا يمكن اخضاع مبادئ العقيدة للعقل ، فيرى أن الدين ليس معرفة تأملية ترتكن إلى الذهن بل إن الدين يقطن فى القلب .

غير أن هذا الشكل العملى الذى يرسمه باركلى للعقيدة إنما هو يعبر عن وجدان ساذج بل يعبر عن إيمان البلهاء ، ذلك أن باركلى لم يصقل دور القلب فى الإيمان ولم يرسم له طريقا أو منهجا ينتهى به لمعرفة وجدانية بالألوهية .

بل إن العقيدة العملية عند باركلى إنما هى فى الواقع شكل برجماتى فمبدأ العفو مفيد نافع لأنه يثير فى الإنسان الشعور بالاطمئنان والأمل فى الخلاص وعلى هذا فنحن نسلم بمبدأ العفو ولكن لا نناقشه ولا نتعقله ولا نحاول تفسيره أو تأويله .

غير أن هذا الشكل البرجماتى لم يجد له مكانا فى عصر العقل ولهذا كانت النتيجة الطبيعية هى ذيوع فلسفة هيوم وكنط فى ذات العصر الذى برز فيه باركلى .

لذلك نقول : إن ثمة فارق بين باركلى والغزالى ، ولقد سلم الغزالى أن العالم عالمان : عالم الألوهية وعالم الحس ، ومعرفتنا بعالم الحس تتم من خلال قوانــا الحسيــة الظاهــرة والباطنـة وهــى معرفـة إما محسوسة أو معقولة ذلك أن الحس والعقل لا مجال لهما إلا العالم المحسوس . أما معرفتنا بعالم الألوهية فلا سبيل إليها إلا القلب إذا تخلص من البدن وشواغله بل إذا تخلص من عالم الحس الذى يحجب عالم الملكوت والألوهية .

وهنا يبدو الفارق بين باركلى والغزالى فقد سلم الغزالى بالتصوف الوجدانى واتخذ منه منهجا وطريقا لمعرفة الألوهية . ذلك لأن الوحى وعلم الأنبياء يأتى من القلب لا من العقل أو الحواس ولذلك ليس على المريد إلا الاستعداد وتصفية القلب بالزهد الورع حتى يشرق نور الألوهية على القلب النقى .

لذلك فإن الغزالى عندما استبعد دور الحس ودور العقل من الإلهيات لم يترك الإنسان أمام الإلهيات بلا سبيل أو سند على نحو ما فعل باركلى . بل أسندها إلى القلب ورسم له الطريق والمنهاج فكان بذلك حاميا ومدافعا عن الألوهية ، بينما توهم باركلى أن مجرد إنكاره المادة وسلب الطبيعة من صفات الثبات والفاعلية والعلية يؤدى بالضرورة إلى المحافظة على عالم الألوهية والروح إلا أنه فى الحقيقة قد مهد الطريق لهيوم حيث لا عقل ولا مادة بل إن التجربة هى المصدر الوحيد لمعرفتنا.


المراجع

أولا : مؤلفات باركلي :

Berkeley's works were edited by A . Aluce, and T.E Jessap , into nine Volumes, and publisned by Thomas Nelson and Sons Ltd . London , Edinburgh , Paris Melbourne, Toronto and New york .

Volume one ed. 1948

@ Philosophical Commentaries

@ Essay tewards a new theory of Vision

@ The theory of Vision Vindicated and explained

Volume two ed. 1964

@ Atreatise Concerning the Principles of human Knowledge

@ Three dialogues between Hylas and Philonous

@ Philosophical Cerrespondence With Johnson

Volume three ed. 1964

@ Aiciphron

Volume four ed. 1951

@ De Motu

@ The analyst

@ Adefence of free thinking in mathematics

@ Arithmetica and Misceilanea Mathematice

@ of Infinites

@ Description of the Cave of Dunmore

Volume Five ed. 1964

@ Siris

@ Three Ietters to Thoms Prior

@ Aletter to Dr. Haies

@ Farther thoughts on tar water

Voiume Six ed. 1964

@ Passive Obedience

@ Advice to tories who have taken the Oaths

@ An essa y toword.

preventing the ruin of great Breat Britain

@ The Querist

@ A discourse addressed to magistrates

@ A word to the wise

@ Maxims Concerning Patriotism

Volume Seven ed. 1964

@ Sermons

@ A Ietter to sir James

@ Primary Vistation

@ Essays in the Guardian

@ Journals of travels in Italy

@ Aproposal & Berkeley's Petition verses on America

Volume Eight ed. 1964

@ Letters

Voume Nine ed. 1964

@ Notes to Berkey's letters

ثانيا : مؤلفات عن باركلي

1 . A. Aluce, The life of George Berkeley. Nalson 1949

2 . A. Aluce, Berkeley's Immaterialism. Nelson 1945

3 . Elsie C . Graham , Optics and Vision the back-ground of the metaphysics of Berekeley. New yourk 1929

4 . Engle and Taylor, Berkeley's Principles of human Knowledge Wadsworth Publishing Company Inc Belmont, California 1968

5 . G. Pitcher, Berkeley. Routledge Kegan Pual 1977

6 . G . J . Warnock, Berkeley. Apelican Book 1953

7 . H.M. Bracken, Berkeley. Macmillan 1974

8 . J . Wild, Berkeley. New york 1962

9 . John Oulton Wisdom, The Unconscious origin of Berkeley's Philosobhy. London. The Hogarth press 1953

10 . Lectures in honor of the tow hundredth anniver-sary of death of George Berkeley . Unive of calfornia press 1957

11 . Martin and Armstrong , Locke and Berkeley. Macmillan London

ثالثا : مراجع عامة

1 . Basil willey, The Eighteenth Century Back Ground. penguin Books, London 1940

2 . G . A . Peursen , Phenomenology and Reality , Duquesne, Unive. Press, Pittsburgh 1972.

3 . Descartes, Philosophical writings. The open Unive. Press 1975 .

4 . Douglas G . A rner , Perception , Reason and Knowledge. Scott, foresman, London 1972.

5 . H.s. Thayer, Newton's Philosophy of Nature. Hafner Publishing Company, New York 1960 .

6 . Harold Arthur Prichark, Knowledge and Perception, Oxford clarendon Press 1970

7 . John Locke , An Essay Concerning Human understanding. Routledge and Kegan Paul 1952 .

8 . J.T. Fraser, The Voices of Time. G. Braziller, New York 1966.

9 . Kant, Critique of Pure Reason, Every man,s librarr 1950 .

10 . Louise Robinson Heath, The Concept of Time, the Unive. of chicago Press 1936 .

11 . Lenin, Materialism and Emprio - Criticism

Progress Publishers, Moscow 1973 .

12 . M . Merleau - Ponty , Phenomenology of perception. Humanities Press, New York, 1962 .

13 . Rogers, Adams and Brown, Story of Nations, Holt Rinehort winston 1968 .

14 . Robert A ckermann, Theories of Knowledge Mc. Graw Hill Book company, New York 1965 .

15 . Sir Ieslie stephen. K.G.B. , History of English Thought in the 18 th century 2 . vol, G.P. put nam's sons, New Youk 1927 .

16 . Sir Isaac Newton, Principia, Berkeley, Unive. of california press 1962 .

17 . Stuart Hamphire, the Age of Reason, New American library, New York, 1956 .

رابعًا : المراجع العربية :

١ - اما نويل كانط مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ترجمة د. نازلى اسماعيل . دار الكتاب العربى ١٩٦٧م .

٢ - امانويل كنت : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى الدار القومية ١٩٦٥م .

٣ - ادموند هوسرل : تأملات ديكارتية ، ترجمة د . نازلى اسماعيل دار المعارف ١٩٧٠م .

٤ - افلوطين : افلوطين عند العرب ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى، دار النهضة العربية ١٩٦٦ م .

٥ - اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى ، ترجمة نهاد رضا منشورات عديدات - بيروت ١٩٦٢م .

٦ - الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دينا دار المعارف الطبعة الخامسة .

٧ - الغزالى : معيار العلم . تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا - مكتبة الجندى .

٨ - باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ترجمة د. يحيى هويدى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٦

٩ - جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل مكتبة غريب ١٩٧٣م .

١ - ديكارت : التأملات ، ترجمة د . عثمان امين مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦م .

١١ - ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى

دار الكتاب العربى ١٩٦٨م .

١٢ - ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د. عثمان امين دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥م .

١٣ - داجوبرت د . رونز : فلسفة القرن العشرين ، ترجمة . عثمان نوية مراجعة د . زكى نجيب محمود مؤسسة سجل العرب ١٩٦٣ .

١٤ - رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة د. فتحى الشنبطى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .

١٥ - ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م .

١٦ - زكريا إبراهيم (الدكتور) : دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر ١٩٦٨م .

١٧ - زكريا إبراهيم (الدكتور): كانْت، مكتْبة مصر « الطبعة الثانية» .

١٨ - زكى نجيب محمود (الدكتور) : ديفيد هيوم . دار المعارف ١٩٥٨م .

١٩ - زكى نجيب محمود (الدكتور) : وأحمد أمين (الدكتور) : قصة الفلسفة الحديثة . لجنة التأليف والترجمة والنشر جـ٢ - ١٩٤٩ .

٢٠ - عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الزمان الوجودى - النهضة المصرية ١٩٤٥ م .

٢١ - عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مدخل جديد إلى الفلسفة . وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٥م .

٢٢ - عزمى اسلام (الدكتور) : جون لوك . دار المعارف ١٩٦٤ .

٢٣ - فيصل بدير عون (الدكتور) : دراسات فى التصوف الإسلامى والفلسفة مكتبة الحرية ١٩٨٠ .

٢٤ - فؤاد زكريا (الدكتور) : نظرية المعرفة . مكتبة النهضة العربية ١٩٧٧ .

٢٥ - محمد عبد الرحمن مرحبا (الدكتور) : اينشتين والنظرية النسبية ، دار القلم بيروت ١٩٧٤ م .

٢٦ - محمد عثمان نجاتى (الدكتور) : الادراك الحسى عند ابن سينا ، دار الشروق ١٩٨٠م .

٢٧ - محمد فتحى الشنيطى (الدكتور) : جون لوك . دار الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩م .

٢٨ - محمود رجب (الدكتور) : الميتافزيقا عند الفلاسفة المعاصرين منشأة المعارف ١٩٦٦ م .

٢٩ - مراد وهبة (الدكتور) : المذهب عند كنط - الانجلو المصرية ١٩٧٤ .

٣٠ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة - مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٩م .

٣١ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : النقد فى عصر التنوير - دار النهضة الحديثة ١٩٧٢م .

٣٢ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : الفلسفة الالمانية - القومية ١٩٨١ .

٣٣ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : المنطق الصورى . المركز العلمى للتصوير والطباعة ١٩٧٩م .

٣٤ - نظمى لوقا (الدكتور) : الحقيقة - عالم الكتب ١٩٧٢م .

٣٥ - هنترميد : الفلسفة وانواعها ومشكلاتها ، ترجمة د . فؤاد زكريا - دار نهضة مصر ١٩٧٥م .

٣٦ - هانزريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د . فؤاد زكريا - دار الكتاب العربى ١٩٦٨م .

٣٧ - يحيى هويدى (الدكتور) : باركلى - دار المعارف ١٩٦٠م .

٣٨ - يحيى هويدى (الدكتور) : اوضواء على الفلسفة المعاصرة القاهرة الحديثة ١٩٥٨م .

٣٩ - يحيى هويدى (الدكتور) : مقدمة فى الفلسفة - دار الثقافة ١٩٧٤م .

٤٠ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة - دار المعارف ١٩٦٩م .

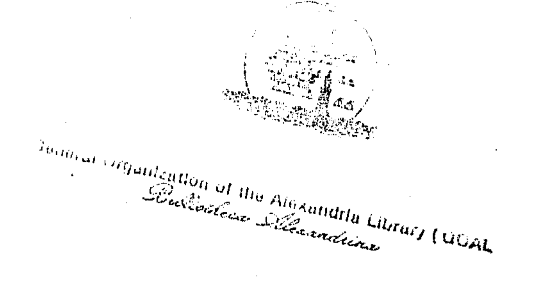
٤١ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية - النهضة المصرية ١٩٦٦م.

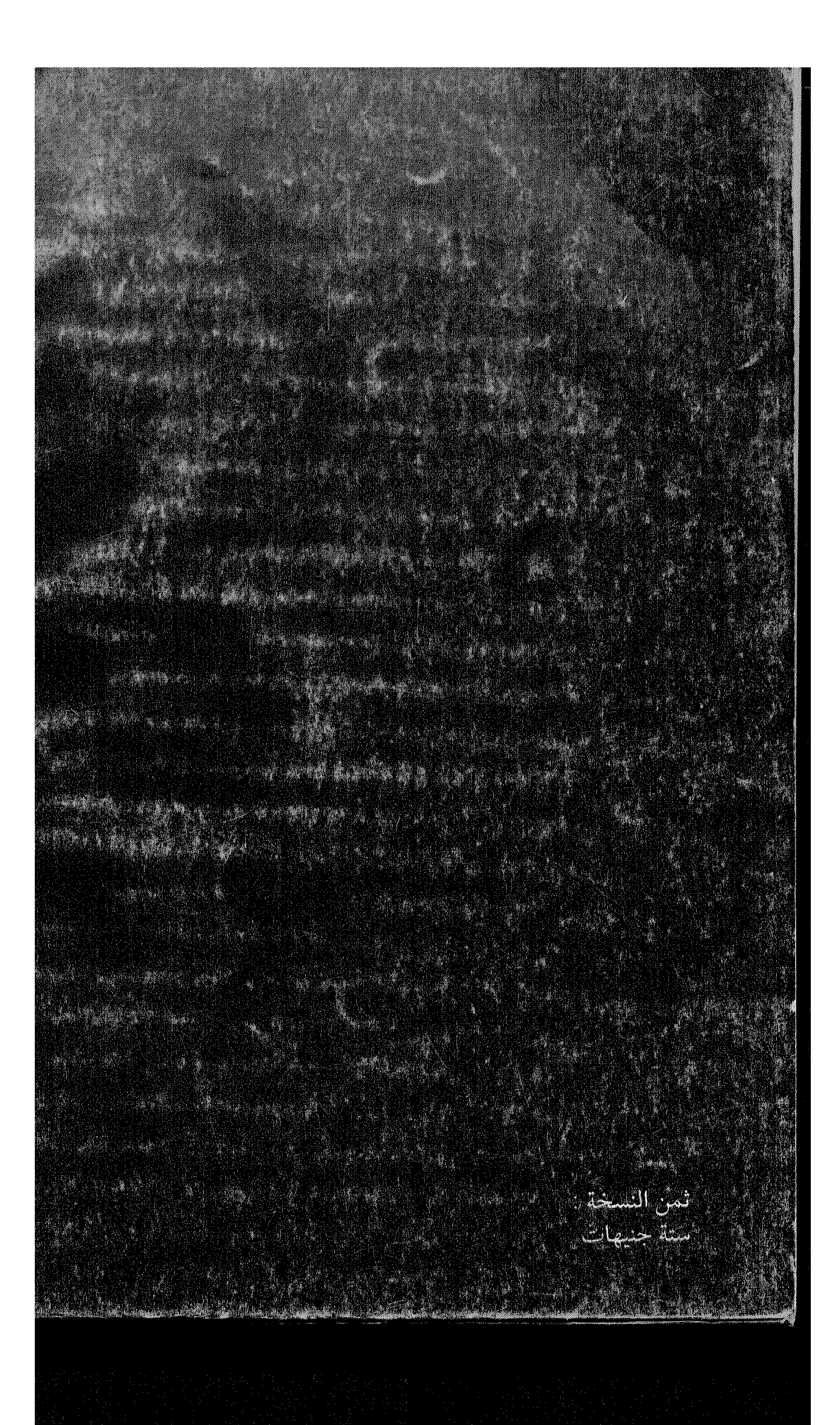
فهرس الموضوعات

الموضـــــوع | الصفحة

الموضـــــــــــوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب والوثائق القومية
١١٤١٥ / ١٩٩٧




ثمن النسخة :
ستة جنيهات